ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année — Mai - Juin 1962 — N° 371

LE MYSTÈRE DU BODHISATTVA

Le Bouddhisme s'apparente par un certain côté, et fort paradoxalement puisqu'il est non-théiste, aux religions sémitiques, en ce sens que son point de départ est fonction d'un point de vue humain plutôt que de la nature métaphysique des choses ; en effet, dire que l'Existence n'est que souffrance et que l'Absolu c'est la cessation de la souffrance, puis que la perfection humaine c'est la « compassion pour tous les êtres animés », c'est ouvrir une perspective conforme à notre situation humaine et à nos intérêts ultimes, certes, mais ce n'est pas donner d'emblée la définition la plus directe possible de « ce qui est », si l'on peut s'exprimer ainsi en pensant à la fois à l'Univers manifesté et à ce qui le dépasse. La constatation que nous venons de faire n'est toutefois pas de nature à devoir gêner, logiquement, les Bouddhistes (1), et cela pour deux raisons : premièrement parce qu'ils n'ignorent point que les doctrines des Bouddhas ne sont que des « mirages célestes » destinés à capter, comme dans un filet d'or, le plus grand nombre possible de créatures plongées dans l'ignorance, la douleur et la transmigration, et que c'est par conséquent l'intérêt des créatures, et non l'aséité de l'Univers, qui détermine la forme forcément contingente du Message ; deuxièmement parce que le Bouddhisme, dans le cadre de sa propre sagesse, va au-delà de la

(1) Pas plus que l'anthropomorphisme des Ecritures sémitiques ne peut gêner les Kabbalistes, les Gnostiques, les Soufis.

« mythologie » formelle ou de la « lettre » et transcende en fin de compte toutes les articulations humaines possibles, réalisant ainsi un désintéressement contemplatif insurpassable, à l'instar du *Vedânta*, du Taoïsme et des doctrines analogues.

Donc, la question que Shâkya-Muni aurait pu se poser — s'il avait eu à se poser une question — est la suivante : « Quelle est la façon la plus efficace de communiquer la Vérité salvatrice aux hommes — ou à tels hommes — des Derniers Temps ? » et non point : « Quelle est la formulation la plus adéquate — ou la moins inadéquate — de la nature métaphysique des choses ? » Ni le *Vedânta* ni le Néo-Platonisme ne comportent la possibilité de s'adresser utilement à tous et de servir de véhicule à une tradition intégrale, ce qui n'est du reste pas leur but ; mais le Bouddhisme veut et doit comporter cette possibilité, il ne peut donc pas ne pas se présenter au premier abord comme un *upâya*, un « moyen provisoire » en vue d'un but avant tout charitable, au sens le plus vaste et le plus complet du mot ; les Bouddhistes sont d'autant mieux à leur aise pour le reconnaître qu'ils sont fort loin, dans le *Zen* notamment, de vouloir prétendre que la Vérité nirvânique puisse s'enfermer à titre définitif dans le moule d'une dialectique quelconque. Il résulte néanmoins de cette situation générale — à part les flottements de terminologie — une certaine difficulté à parler de la Connaissance de façon à satisfaire à la fois la Vérité métaphysique et le côté volontariste et émotionnel du Bouddhisme.

***

Le Bouddhisme primitif distingue extrinsèquement entre un *Samyaksam-Buddha* et un *Pratyeka-Buddha ;* le premier correspond à ce que les Hindous appelleraient un *Avatâra* majeur ayant par définition la fonction de « fondateur de religion , et le second à un *jîvan-Mukta* — un « délivré vivant » — n'ayant ni la qualité d'*Avatâra* majeur ou plénier ni par conséquent la fonction qui s'y réfère ; et n'ayant pas eu de Bouddha pour maître, il n'a pas non plus de disciples (1). Vient ensuite le *Shrâvaka,* qui est

(1) Il se peut que les *Pratyeka-Buddhas* s'identifient en fait aux *Yogis* et *Avatâras* hindous, que le Bouddhisme naissant ne

un disciple — ou le disciple d'un disciple — du Bouddha : comme le *Pratyeka-Buddha*, il est *Arahant*, saint parfait, mais en quelque sorte par l'influence directe du Maître ; enfin, il y a le *Bodhisattva* qui, en principe, est le saint en voie de devenir *Buddha*.

Or, quand on affirme — comme le fait le *Mahâyâna* — que l'état de *Pratyeka-Buddha* est inférieur à celui de *Bodhisattva* parce que la réalisation du premier est « égoïste » et manque de compassion pour les créatures, on semble perdre de vue — c'est du moins l'objection logique qui s'impose *a priori* — que le *Nirvâna* implique par définition l'abolition de tout égoïsme et la réalisation de toute charité ; cette objection, le *Mahâyâna* la fait lui-même à sa manière et dans sa dimension sapientielle, sans se contredire réellement puisqu'il admet deux vérités, l'une relative et provisoire et l'autre absolue et définitive, et que sa forme doctrinale est d'ailleurs essentiellement apophatique et antinomique. En d'autres termes, si on nous dit que le *Mahâyâna* est « grand » (*mahâ*) pour l'unique raison que son but est la salvation de tous les « être animés » — grâce à l'idéal sacrificiel du *Bodhisattva* — et non la salvation d'un seul individu comme c'est le cas dans le *Hînayâna*, nous objectons, en accord avec l'enseignement supérieur du même *Mahâyâna*, que la raison invoquée n'a aucun poids au regard du *Nirvâna* ou, ce qui revient au même, au regard de la Connaissance, sans parler de ce que ce monde d'ignorance et de souffrance — ce *samsâra* — est métaphysiquement nécessaire et n'a pas à être considéré sous un angle uniquement volitif et émotionnel.

pouvait évidemment pas ignorer et qu'il devait « situer » d'une manière ou d'une autre ; les saints du Brahmanisme, en effet « n'ont pas de maître » en ce sens qu'ils ne suivent pas le Bouddha, et ils « n'ont pas de disciples » parce qu'ils n'enseignent pas le Bouddhisme et ne s'adressent pas à ses fidèles ; mais on peut admettre aussi — et l'un n'empêche pas l'autre — que les *Pratyeka-Buddhas* correspondent à cette catégorie de saints que les Soufis appellent « isolés » (*afrâd*, de *fard*) et qui eux aussi n'ont ni maîtres ni disciples. Quoi qu'il en soit, le soûtra du Rhinocéros (*Khaggavisâna Sutta*), où Shâkya-Muni fait parler un *Pratyeka-Buddha*, semble indiquer que cette sainteté se fonde essentiellement sur le mystère de la solitude (*mauna*), ce qui nous rappelle une sentence que nous avons lue dans un ermitage médiéval : *O beata solitudo, o sola beatitudo.*

Quoi qu'il en soit, le *Mahâyâna* sapientiel entend rester solidaire de l'idéal héroïque du *Bodhisattva,* mais en le ramenant à une perspective strictement métaphysique : il précise que la compassion est une dimension de la Connaissance, puis il ajoute que le « prochain » est non-réel, qu'il faut donc exercer la charité « tranquillement, quand l'occasion s'en présente » et sans tomber dans l'illusion dualiste et objectiviste, car, dit-il, il n'y a personne que notre charité pourrait concerner, et il n'y a pas davantage une charité qui pourrait être « nôtre ». Sur la base même de l'interprétation bhaktique du *Bodhisattva,* la gnose mahâyânique rejoint comme par un détour les positions métaphysiques les plus rigoureuses, et partant les plus objectives ou les plus désintéressées.

Pour être aussi précis que possible, nous dirons que le Bouddhisme se présente sous les aspects fondamentaux suivants : d'abord le Bouddhisme primitif ; ensuite le Bouddhisme théravadin qui en est la continuation quant à la forme sinon quant à tout le contenu ; enfin le *Mahâyâna* (« Grand Véhicule ») qui qualifie le précédent de *Hînayâna* (« Petit Véhicule ») et qui dans sa forme générale exalte l'idéal héroïque du *Bodhisattva ;* puis, dans la cadre même du *Mahâyâna,* une perspective sapientielle qui corrige et compense ce que l'idéal mahâyânique a de spécifiquement bhaktique ; et, parallèlement à cette perspective, une autre qui est dévotionnelle et qui est centrée surtout sur le culte du Bouddha *Amitâbha.* Si nous admettons donc la « grandeur » du « grand Véhicule », c'est, non à cause de l'idéal « altruiste » qui apparaît comme son revêtement mythologique et sa thèse élémentaire, mais à cause de ses deux quintessences que nous venons de mentionner, — sapientielle l'une et dévotionnelle l'autre, — et dont les ultimes cristallisations sont, au Japon, le *Zen* et le *Jôdo* (1).

Solidaire de l'idéal sacrificiel de la doctrine de base, mais sans la suivre dans ce qu'elle a de littéral et de trop humain, le *Mahâyâna* sapientiel adopte la termino-

(1) Ce rapprochement paraîtra paradoxal à bien des fidèles de ces deux écoles, bien que toutes deux aient été recommandées par le grand Nâgârjuna lui-même, et bien que Hônen, l'illustre porte-parole du *Jôdo,* ait admis expressément toutes les formes du Bouddhisme traditionnel.

logie de cette doctrine et y projette ses propres certitudes : il dira par conséquent, non que le *Nirvâna* a besoin de charité, mais que l'état du *Pratyeka-Buddha* n'est pas véritablement le *Nirvâna*, ou qu'il est un *Nirvâna* d'un niveau transitoire, comparable sans doute au *Brahmâloka* du *Krama-Mukta* hindou ; dans ce cas, l'emploi du qualitatif de *Buddha* semble prouver qu'il y a eu changement de terminologie, car il est *a priori* anormal d'appeler *Buddha* un homme que l'on place au-dessous du *Boddhisattva ;* néanmoins, ce qualificatif se justifie dès lors qu'il se réfère à un état déjà nirvânique, quand il y a « extinction » au moins par rapport au monde formel et que, de ce seul fait, il n'y a pas de retour obligatoire dans la ronde des naissances et des morts (1).

Ces considérations évoquent la question de l'authenticité des Soûtras mahâyâniques, puisque celles-ci sont censées rapporter, au même titre que les textes en *pali*, des discours du Bouddha ; or ce n'est pas l'authenticité qui est en cause, mais le mode d'authenticité : nous voulons dire que ces textes, ou certains d'entre eux, tout en se fondant certainement sur des enseignements de Shâkya-Muni, — sans quoi ils ne l'affirmeraient pas (2), — semblent présenter plutôt des développements ou des commentaires que les sermons eux-mêmes, et qu'ils le font en employant la terminologie en usage dans le milieu où ils ont été rédigés (3). Toutefois, qu'il s'agisse du Bouddha lui-même ou de ses commentateurs inspirés, il convient de ne pas perdre de vue un principe auquel nous avons déjà fait allusion et qui trouve son application dans toutes

(1) La polémique mahâyâniste contre les *Pratyeka-Buddhas* ne doit pas nous étonner outre mesure de la part d'une perspective d'idéalisme sacrificiel ; la *bhakti* vishnouïte elle aussi présente volontiers le *Jnânî* shivaïte comme un rationaliste stérile et triste, et manquant de l'essentiel jusqu'à ce que, touché par la grâce, il découvre l'amour dévotionnel, comme si celui-ci n'était pas compris éminemment dans le *jnâna*.

(2) Cet argument étonnera ceux des érudits qui n'ont aucune idée, ni de la nature de l'Inspiration spirituelle, ni des lois organiques qui régissent — et garantissent — la Tradition.

(3) En revanche, il n'est pas exclu — ou il est même probable — que certains textes particulièrement homogènes et concis, tels le *Mahâ-Prajnâ-Pâramitâ-Hridaya* ou le *Vajracchedikâ*, rendent fidèlement et sans développements ni commentaires le mot à mot du discours sacré.

les Ecritures sacrées, à savoir la distinction entre deux genres de vérité, relative ou provisoire l'une et absolue ou définitive l'autre (1), pour autant qu'il peut y avoir du définitif sur le plan des fixations verbales (2); ou encore, à un point de vue plus contingent : le Bouddha pouvait présenter durant sa longue carrière des perspectives diverses à des auditoires inégaux, et même employer des terminologies variées (3).

Pour ce qui est de l'idéal mahâyânique du *Bodhisattva*, — idéal de compassion sacrificielle pour le *Mahâyâna* héroïque et symbole de totalité spirituelle, — il faut tenir compte de cette situation fondamentale : le Bouddhisme se déploie en quelque sorte entre les notions empiriques de souffrance et de cessation de la souffrance ; or la notion de compassion est donnée par là-même, elle est un chaînon inévitable ou nécessaire de ce que nous pourrions appeler la mythologie spirituelle du Bouddhisme. Qui dit souffrance et cessation de la souffrance, dit compassion, dès lors qu'il n'est pas seul sur terre ; or c'est ici qu'intervient le *Bodhisattva :* il incarne l'élément compassion — ce trait d'union quasi ontologique entre la douleur et la Félicité — comme le Bouddha incarne la Félicité et comme les êtres ordinaires incarnent la douleur ; et il doit être présent dans le cosmos aussi longtemps qu'il y a un *samsâra* et un *Nirvâna*, présence qu'on

(1) Quant le Christ frappe les marchands du temple, il manifeste une vérité partielle et conditionnée, à savoir qu'il est des phénomènes — du type hypocrite ou blasphématoire — qui par leur nature autorisent ou appellent la violence ; mais quand il enjoint à tendre la joue gauche à celui qui frappe la droite, il enseigne une vérité totale et inconditionnée concernant, comme telle, notre attitude intérieure et par conséquent aussi notre tendance générale, ce qui signifie que la sainte colère et la sainte patience peuvent ou doivent se combiner, les niveaux étant différents. La distinction scolastique entre une vérité *secundum fidem* et une autre *secundum rationem* s'arrête à mi-chemin entre la croyance et l'intellection ; elle ressemble à un syncrétisme plutôt qu'à une synthèse.

(2) Cette réserve met en question, non l'immutabilité des évidences intellectuelles ou des formulations sacrées, mais l'absoluité des concepts comme tels au regard de l'Aséité divine et dans le cadre de la Connaissance directe.

(3) Par exemple, en présentant le *Shrâvaka*, le *Pratyeka-Buddha*, l'*Arahant* et le *Bodhisattva*, dans les sermons tardifs, comme autant de degrés différents de réalisation.

exprime en disant que le *Bodhisattva* veut sauver « tous les êtres » (1).

A un point de vue plus contingent, on pourrait également faire observer que le souci de la délivrance personnelle, tout en étant irréprochable en soi, comporte un danger d'égoïsme dès qu'il devient le seul motif d'une tradition véhiculée par une grande collectivité à tendances forcément exotériques, et à ce point de vue là l'intervention du *mahâyâna* apparaît comme providentielle. A l'époque où il s'affirma, la tradition bouddhique avait sans doute donné lieu à toutes sortes d'étroitesses et de pharisaïsmes ; il en avait été de même, du reste, dans le Brahmanisme à l'époque du Bouddha, et aussi dans le Judaïsme à l'époque du Christ, sans que ces crises engagent les traditions respectives dans leur ensemble ou dans leur vie ultérieure ; il ne saurait donc être question de reprendre contre les Théravadins cingalais et indochinois la polémique des Mahâyânistes primitifs. Ou encore, en un sens plus fondamental concernant la tradition comme telle : la nécessité même d'un côté émotionnel — en l'absence d'un théisme proprement dit et vu les conditions des « Derniers Temps » (2) — explique l'opportunité du

(1) L'adage bouddhique « Que tous les êtres soient heureux » — ou la volonté des *Bodhisattvas* de sauver « tous les êtres animés » — trouve son équivalent dans la « Bénédiction du Prophète » (*çlât alân-Nabi*), laquelle procède « de haut en bas » en ce sens que Mohammed, qui est mentionné en premier lieu, est le centre du cosmos, dont dépendent toutes les autres créatures, désignées — en sens descendant — par les termes de « Famille » (*âl*) et « Compagnons » (*çahb*). Mais même s'il n'était pas précisé que la bénédiction s'étend à la « Famille » et aux « Compagnons », les grâces atteindraient la totalité — ou une totalité — des hommes en vertu du caractère avatârique du nom *Muhammad*, lequel englobe tous les êtres humains tout en marquant en même temps leur sommet ; il est sommet et circonférence à la fois. Dans la perspective bouddhique, la bénédiction — actualisée entre autres par les « moulins à prières » — concerne tous les êtres vivants sans exception.

(2) D'après le *Nirvâna-Sûtra*, « les contempteurs du *Dharma* seront alors comme le volume de la terre des dix directions, et ceux qui lui resteront fidèles seront comme le peu de terre qu'on peut placer sur un ongle ». Et de même, selon le *Saddharma-Pundarika* : « A l'horrible époque de la fin, les hommes seront malveillants, faux, méchants et obtus, et ils s'imagineront avoir atteint la perfection alorsqu'il n'en sera rien ». Selon le calife Ali, « les habitants de ce bas monde ne sont que des chiens aboyeurs et des bêtes féroces hurlant les unes contre les autres ; les forts

culte du *Bodhisattva*, dans sa connexion avec la voie des œuvres et celle de l'amour ; sous ce rapport il n'y a entre le Bouddhisme du Nord et celui du Sud qu'une différence de style et de mythologie, sans préjudice bien entendu de leurs essences supraformelles. Quoi qu'il en soit, en climat *mâhâyanique* on peut admettre que, si le Bouddha *Amitâbha* est l'objet d'un culte particulier, c'est *a priori* parce que, *Bodhisattva*, il a pu accumuler les mérites susceptibles de créer un « pays de Bouddha » et une « Terre pure », mais ce motif rétrospectif peut évidemment ne pas concerner la contemplation dévotionnelle ou autre, d'autant que l'enchaînement causal peut aussi se concevoir en sens inverse : c'est-à-dire que le « moteur premier » n'est pas une contingence comme le mérite accumulé par un individu, ou par un « nœud karmique » si l'on veut, mais un principe de Miséricorde créant à la fois et le mérite et le saint qui produit le mérite. Le principe de Miséricorde résulte de la nature même de l'*Âdi-Buddha*, l'Absolu qui est à la fois Connaissance et Amour.

La doctrine de Shinran présente une merveilleuse synthèse entre les voies dévotionnelle et sapientielle : tout d'abord, elle envisage la « Terre Pure », le Paradis *Sukhavati*, sous un aspect de transcendance, donc d'identité avec le *Nirvâna* ; de même, elle rappelle que la mort peut faire fonction, en vertu des analogies universelles, de déchirement du voile de *Mâyâ*, donc d'Illumination et de Délivrance (1), pourvu que nous nous trouvions dans une situation spirituelle permettant d'opérer cette jonction ou d'actualiser cette analogie, ce qui, précisément, est rendu possible par la Grâce d'*Amitâbha* et notre confiance en elle ; tout l'accent est mis ici sur l'élément « foi », qui n'est pas sans analogies, *mutatis mutandis*, avec le *satori* du *Zen* (2), et cette foi est une confiance qui, par sa

mangent les faibles et les grands subjuguent les petits... » Ceci étant, un trésor spirituel ne peut plus s'imposer collectivement qu'au moyen d'un élément sentimental, voire passionnel, seul capable d'agir dans un semblable milieu.

(1) C'est le cas du *Vidêha-Mukta* hindou.

(2) Nous ferons à cette occasion la remarque suivante : on a pu dire dans le *Zen* : « Si vous rencontrez le Bouddha, tuez-le » ; cela signifie, pour paraphraser la première sentence du *Tao-Te-King* (« le Tao saisissable n'est pas le vrai Tao ») : le Bouddha que vous pouvez rencontrer n'est pas le vrai Bouddha. C'est là

qualité, coïncide avec l'oublie de l'*ego*. L'Absolu — qui s'est révélé sous le Nom d'*Amitâbha* — est essentiellement Sagesse et Compassion, Connaissance et Miséricorde : c'est-à-dire que, dans le symbolisme du Bouddha *Amitâbha*, le « vœu originel » de n'entrer dans le *Nirvâna* qu'à condition que tous ceux qui invoquent avec foi le Nom sacré soient sauvés, n'est autre que l'aspect de Miséricorde de l'Absolu ; c'est comme si l'Absolu disait, en paraphrasant ce vœu : « Je ne voudrais pas posséder la Béatitude s'il y avait entre Moi et les êtres contingents une barrière infranchissable les empêchant de s'abreuver à ma Béatitude » ; ou encore : « Je ne serais pas l'Absolu si Je n'étais pas bienheureux et miséricordieux » (1).

Mais cette voie d'*Amitâbha* dont Shinran, après Hônen, fut le dernier grand porte-parole, comporte également, en deçà du miracle nirvânique dont nous avons parlé, une finalité proprement humaine : elle débouche dans le Paradis *Sukhavati* où les fidèles attendent le *Nirvâna* pour la fin du cycle. Ce Paradis — que l'Hindouisme, analogiquement parlant, connaît également puisque c'est là la condition du *Krama-Mukta* — ce Paradis, disons-nous, est d'un tout autre ordre que ceux qui sont compris dans la transmigration ; il équivaut exactement aux Paradis des religions sémitiques, dont l'« éternité » signifie précisément l'aboutissement nirvânique et la cessation du *samsâra* (2).

le point de vue du Sujet absolu, donc infiniment transpersonnel, et de la parfaite non-objectivation ; on le rencontre aussi dans la gnose d'Occident, par exemple quand il est dit que Dieu ne pourrait « vivre un seul instant » sans nous : ce qu'on entend alors par « Dieu » n'est que l'objectivation mentale — donc la relativisation — de l'Ineffable qui, Lui, est au-delà de toute polarité.

(1) Dans le Christianisme, le nom de la Vierge, qui signifie la Miséricorde, se joint à celui du Christ, nom indirect de l'Absolu. Dans l'Islam, le nom de l'Absolu — *Allâh* — est suivi immédiatement, dans la formule de consécration qui ouvre toute révélation et tout rite, par les noms de Miséricorde, *Rahmân* et *Rahîm*, intrinsèque l'un et extrinsèque l'autre.

(2) Si dans les Monothéismes sémitiques il n'y a pas de place pour l'idée du *Bodhisattva*, c'est parce que ces perspectives ne prennent en considération ni ce qui est avant la naissance, ni ce qui peut se situer en dehors de la « longévité » ou des « prolongements de l'état humain », comme dirait Guénon. La fonction du *Bodhisattva* céleste et compatissant est toutefois représentée, en Occident, par les saints « secoureurs » ou « apotropéens » (en allemand *Nothelfer*), sans parler des Anges gardiens ou protecteurs.

***

Il faut distinguer le *Bodhisattva* personnel et transmigrateur d'avec le *Bodhisattva* céleste ou universel, et doué d'ubiquité : le premier, s'il n'est pas simplement une manifestation du second, accumule des mérites par ses vertus et ses actes (1) ; le second est l'émanation cosmique d'un Bouddha, ou autrement dit, — en termes occidentaux, — il est l'Archange qui manifeste telle Qualité divine ; sa réintégration dans le *Nirvâna* coïncide avec le *Mahâpralaya,* l'Apocatastase qui opère le retour de toute manifestation au Principe, ou de toute contingence à l'Absolu (2). Le *Bodhisattva* humain est — en terminologie hindoue cette fois-ci — soit un *bhakta,* soit un *jnâni :* dans le premier cas, la voie évolue entre la dévotion et la compassion, — dévotion à l'égard des Bouddhas et des *Bodhisattvas* célestes, et compassion envers les créatures errantes du *samsâra,* — tandis que dans le second cas, c'est la gnose qui prime tout le reste : la compassion ne s'ajoute pas sentimentalement à un mode imparfait de connaissance, elle est au contraire la dimension secondaire ou le complément interne d'une connaissance virtuellement ou effectivement parfaite, parce que située sur l'axe de la bouddhéité ou s'identifiant à celle-ci même (3).

(1) « Cent béatitudes des *Gandharvas* sont une béatitude des *Dêvas* qui ont atteint leur divinité par l'accumulation d'œuvres méritoires, et cent béatitudes des *Dêvas* par mérite sont une béatitude des *Dêvas* de naissance... » (*Brihadâranyaka-Upanishad* IV, 3, 33). Les *Bodhisattvas* personnels entrent, quant à leur situation samsârique, dans cette catégorie des *Dêvas* par mérite ; ceux-ci ont moins de béatitude que les *Dêvas* d'origine parce que le mérite peut toujours s'épuiser et ne peut être maintenu que par de nouveaux mérites. Quant aux *Gandharvas,* ce sont les « musiciens célestes », créatures plus ou moins « périphériques », et comparables à certains égards à nos oiseaux terrestres, peut-être, ou au contraire incomparables par rapport aux choses de la terre.

(2) Saint Grégoire de Nysse fait allusion à l'Apocatastase en parlant des démons : « Et ceux-ci, dit-on, l'Apôtre les compte avec les êtres souterrains, voulant indiquer par cette tournure qu'aucune créature ne sera plus exclue du Royaume du Bien, quand après de longues périodes de siècles tout mal sera détruit... » (*Conversation avec Macrine,* IX, 2).

(3) Un Bouddhiste nous a fait remarquer très justement que les mérites, la compassion et la connaissance du *Bodhisattva* correspondent respectivement au *karma,* à la *bhakti* et au *jnâna* et s'adressent par conséquent à ceux qui suivent ces voies ; pour

D'aucuns objecteront sans doute que la gnose du *Bodhisattva* n'est pas celle du Bouddha : alors que la compassion de celui-ci est intrinsèque en ce sens qu'il porte tout en lui-même, — mais à ce degré-là, le *samsâra* ne saurait s'opposer au *Nirvâna* ni s'y associer d'une façon quelconque, ce qui signifie que l'opposition « existence-Vide » n'a de sens qu'au degré de l'existence et se résoud dans le Vide-Principe, — la pitié universelle du *Bodhisattva* est extrinsèque, elle se situe donc encore sous le signe de la dualité ; mais ce serait là sous-estimer la nature des grands *Bodhisattvas*, car le séjour sacrificiel dans le monde se combine forcément avec un *Nirvâna ;* c'est une manière de réaliser celui-ci d'une certaine façon aussi « à l'extérieur », dans la condition samsârique (1). Il en est nécessairement ainsi, pour la simple raison qu'un être ne peut se priver de vie en vie de ce qui constitue le sens et le but même de tous ses efforts, de toutes ses vertus et de tous ses mérites ; il est impossible, d'une part de persister dans une situation purement négative, et d'autre part de ne voir dans l'ultime Sagesse que le moyen de venir en aide à autrui, ce qui reviendrait à faire du but un moyen ou de l'Absolu une contingence ; la Connaissance ne saurait être un instrument en vue de la charité, pas plus que le Réel ne se subordonne à l'illusoire (2). La condition du *Bodhisattva* gnostique ne serait ni concevable ni supportable si elle n'était une manière de contempler l'Absolu

chacun, le *Bodhisattva* se révèle sous tel ou tel aspect ; en terminologie bouddhique, ce sont les trois aspects *upekshâ* (« impassibilité » *maitri* (« amour du prochain ») et *prajnâ* (« connaissance »). Dans le cadre de la gnose, la compassion change toutefois de mode, et c'est à juste titre que Jacques Bacot, dans son introduction pour *Le Poète tibétain Milarépa,* déclare que « la pitié bouddhique n'a aucune relation avec la sensibilité. Elle est tout objective, froide et liée à une conception métaphysique. Elle n'est pas spontanée, mais consécutive à de longues méditations. L'idéalisme qui tend à ne plus différencier le moi et le non-moi est générateur de cette pitié pour tout ce qui vit et qu'abuse l'illusion ». C'est la compassion incluse en *prajnâ.*

(1) Ceci fait penser aux Noms divins arabes « l'Intérieur » et « l'Extérieur » (*El-Bâtin* et *Ezh-Zhâhir*) et au mystère de l'« extériorité » divine, en connexion avec les notions de « transparence métaphysique des phénomènes » et de « relativement absolu ».

(2) L'*Arahant* tibétain Milarépa estime qu'« on ne devrait pas se montrer téméraire et hâtif dans l'intention de servir les autres, aussi longtemps qu'on n'a pas réalisé soi-même la Vérité ; sinon on risque d'être le conducteur aveugle d'autres aveugles ».

à la fois dans le cœur et dans le monde ; et surtout, la Connaissance est par définition sans rapport avec la quantité des mérites ou des incarnations (1), et seul un bhaktisme exotérisant peut imaginer la Connaissance parfaite comme étant le fruit de l'accumulation d'éléments quelconques, fussent-ils sublimes au point de vue humain (2); bref, l'Esprit n'a absolument rien de quantitatif ni de moral. D'un autre côté, il faut insister encore sur ceci : le *Nirvâna* vu ou vécu à partir d'une condition formelle, — c'est le cas du *Jîvan-Mukta* ou de tout *Arahant*, — n'est pas absolument semblable en fait au *Nirvâna* goûté au-delà des formes ; le refus d'entrer dans le *Nirvâna* est donc, de la part des grands *Bodhisattvas*, — et nous ne pensons pas ici uniquement aux prototypes célestes où la chose va de soi, — non un refus d'ailleurs impossible de la Connaissance totale, mais une hésitation miséricordieuse à rejeter un dernier voile ou à sortir définitivement de l'Univers formel (3).

Frithjof SCHUON.

(*A suivre*)

(1) C'est ce que le *Dhyâna* — le *Zen* — enseigne de la manière le plus expresse. Des textes tels que le Soûtra du Diamant ou le Soûtra chinois de Huang Po formulent la vérité décisive de la façon la plus directe possible et expriment par là — en termes de doctrine — la quintessence même du Bouddhisme. Dans le même ordre d'idées, le *Lankâvatâra-Sûtra* et d'autres textes distinguent entre une réalisation progressive et une réalisation immédiate, la première concernant l'extirpation des vices et des illusions, et la seconde, l'assimilation de la Lumière nirvânique ; suivant cette distinction, il y a deux sortes de saints ou, chez un même personnage, deux degrés de sainteté, ou deux étapes.

(2) Selon le *Lankâvatâra-Sûtra*, les *Bodhisattvas*, tout en s'abstenant d'entrer dans le *Nirvâna*, s'y trouvent déjà en réalité, « car dans leur amour et leur compassion il n'y a aucune cause de distinction illusoire et par conséquent aucune intervention d'une telle distinction ». Le Soûtra du Diamant rapporte cette parole du Bouddha : « Un *Bodhisattva* qui dirait : je délivrerai tous les êtres, ne l'appelez pas un *Bodhisattva* ».

(3) L'attitude du grand *bhakta* hindou Shrî Chaitanya rejoint l'idéal du *Bodhisattva* : « Seigneur ! Je ne désire ni des richesses, ni des servants, ni une belle jouvencelle, ni la muse poétique. Laisse-moi, Seigneur, de naissance en naissance, n'avoir que de la dévotion pour Toi, — de la dévotion qui ne recherche rien ». (*Shrî Shrî Shikshâstakam.*)

INTELLETTO D'AMORE

(suite et fin) (1)

Au Chant XXIV du *Purgatoire,* l'ombre de Buonagiunta demande à Dante :

Mais dis-moi si je vois en toi celui
Qui a produit les rimes nouvelles commençant ainsi :
Donne ch'avete intelletto d'amore ?

Dante lui répond :

Moi, je suis tel
Que, quand Amour m'inspire, je note, et selon
Ce qu'il me dicte en moi-même, je vais signifiant.

Et Buonagiunta, qui avait pourtant été lui-même un poète d'amour notable, s'écrie :

O frère, je vois maintenant le nœud
Qui nous retient, le Notaire, et Guittone, et moi-même,
En deçà de ce doux style nouveau que j'entends.
Je vois bien comment vos plumes
Suivent étroitement celui qui dicte,
Ce qui, certes, n'est pas advenu des nôtres (1 *bis*).

Ce passage est capital pour saisir dans quel sens Dante et ses compagnons du *dolce stil nuovo* entendaient le mot Amour. Déjà, à propos de ce même vers que cite comme exemplaire le rimeur de Lucques, il avait dit, dans la *Vita Nova,* qu'en le composant « sa langue parla comme de son propre mouvement » (2). Ici, il prétend à nouveau, sans

(1) Voir E.T. de mars-avril 1962.
(1 *bis*) *Purg.*, XXIV, 49-60.
(2) *V.N.*, XIX, 2.

ambages, à l'inspiration directe, et ce qu'il décrit n'est autre que l'état d'intellection parfait, celui où *l'intellect et l'intelligible sont ensemble en acte, c'est-à-dire où ils ne font qu'un* (3), et où, par suite, l'intellect est capable de *signification* immédiate, c'est-à-dire de manifestation hypostatique de l'intelligible dans un signe. Ce qui implique, non seulement l'unité de l'intellect avec son principe d'inspiration, mais aussi, et d'abord, l'identité essentielle de ce principe avec l'Intellect transcendant.

On comprend dès lors pourquoi les anciens commentateurs voyaient volontiers dans la *Divine Comédie* un poème sacré. Pétrarque, l'un des derniers « Fidèles d'Amour » connus, disait, précisément à propos de ce passage : « Ne le vois-tu pas, ce qu'il dit est clair, que quand l'amour de l'Esprit Saint l'inspire dans son intellect, il note l'inspiration, puis la signifie selon ce que l'Esprit lui-même lui dicte et démontre ? (4). Si prudent que soit ce commentaire dans la forme, il n'en rattache pas moins cet « amour » au Principe par excellence de toute inspiration ; le lecteur attentif et averti ne pouvant d'ailleurs confondre Amour inspirant et amour inspiré.

Ce qu'il faut observer à ce propos, c'est que cette inspiration n'est nullement donnée, par Dante ou par ses compagnons, comme un phénomène exceptionnel. Le rôle d'Amour, tel qu'ils le présentent, est au contraire celui d'une direction, d'une discipline et d'une « foi » au sens médiéval d'engagement réciproque : c'est celui d'un « Guru intérieur », médiateur et recteur de cette « *vita nova* » réservée à ceux qui le servent. Ainsi Lapo Gianni le compare à l'étoile qui guida les Rois-Mages (5), et Dante met dans sa bouche ces paroles qui définissent suffisamment leur position respective : « Moi, je suis comme le centre du cercle, d'où se prennent semblablement toutes les parties de la circonférence ; mais toi, tu n'es pas ainsi » (6).

Tout cela est implicitement contenu dans notre passage,

(3) Cf. St Thomas, *Contra Gent.*, lib. II, LV : *Intelligibile est propria perfectio intellectus ; unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum.*

(4) Cit. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Optima, Roma, 1928, p. 136.

(5) *Ibid.*, p. 185.

(6) *Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes, tu autem non sic*, *V.N.*, XII, 4.

si l'on prend garde que l'occasion de la déclaration de Dante est une situation strictement initiatique. Heureusement sorti de l'Enfer, il est en route, vivant, vers le plus haut sommet du Paradis, c'est-à-dire de la Connaissance, comme on le verra un peu plus loin ; et l'authenticité intellectuelle de son inspiration est une évidence en acte avant d'être une vérité proclamée. C'est ce que *voit* Buonagiunta, avant de le comprendre. Autrement dit, Amour n'est le principe de son inspiration que parce qu'il est l'agent de sa réalisation spirituelle. N'est-ce pas lui, du reste, qui, autrefois, l'a fait « sortir de la troupe vulgaire » (7) ? N'est-ce pas lui qui, après la mort de Béatrice, et après l'épreuve de la *Donna gentile,* a mis dans son cœur cette « intelligence nouvelle » (*intelligenza nuova*) qui l'attire Là-Haut, « au-delà de la sphère qui tourne la plus large » (8) ?

Cette sphère, c'est l'Empyrée. Or, dit-il ailleurs, « le Ciel Empyrée s'assimile par sa paix à la Science Divine (*Divina Scienza*), qui est pleine de toute paix ». Il ne s'agit pas seulement de la Théologie, science spéculative, comme le disent la plupart des commentateurs, mais de la Science ou Sagesse divine en soi et de son expression révélée, comme le montre la suite : « ... laquelle (Science) ne souffre aucune dispute d'opinions ou d'arguments sophistiques, en raison de la très-excellente certitude de son Sujet, qui est Dieu. C'est d'elle qu'Il a dit Lui-même à ses disciples : « Ma Paix, je vous la donne, ma Paix, je vous la laisse », leur donnant et laissant sa doctrine, qui est cette Science dont je parle. C'est d'elle qu'a dit Salomon : « Soixante sont les reines, et quatre-vingts les concubines ; et, des servantes adolescentes, il n'y a point de nombre : unique est ma colombe, ma parfaite ». Il appelle toutes les sciences reines, amantes et servantes, et celle-là, il l'appelle colombe parce qu'elle est sans tache de dispute, celle-là il l'appelle parfaite parce qu'il en fait voir parfaitement la vérité, dans laquelle notre âme s'apaise » (9).

Quand l'*altissimo poeta* dit que l'« intelligence nouvelle » imposée dans son cœur par Amour l'attire au-delà de l'Empyrée, c'est, bien entendu, au-delà de l'aspect distinctif, quoique informel, de cette Science qu'il faut l'enten-

(7) *Inf.*, II, 105.
(8) *V.N.*, XLI, 10.
(9) *Conv.*, tr. II, XV, 19-20.

dre. Autrement dit, cette « intelligence » est une intuition directe de l'Essence. Le mot « nouvelle » qui la caractérise est particulièrement significatif : comme dans le cas de la *pargoletta*, du *dolce stil*, ou du titre même de la *Vita Nova*, il s'agit d'une nouveauté d'ordre vertical ; c'est la nouveauté d'un signe, d'un miracle (10). Ici, c'est celle d'une influence spirituelle dont l'action spécifique est un ennoblissement de l'intellect, une *mutatio intellectus*, dirait saint Thomas, ayant pour effet de le rendre actuellement capable de la vision divine.



Ainsi rejoignons-nous la notion d'*intelletto d'amore* comme intellect qualifié par l'Amour. Pour essayer d'élucider le rapport fondamental posé entre l'un et l'autre par cette doctrine, et de contribuer par là, peut-être, à dissiper certaines équivoques, nous nous sommes appuyé surtout, jusqu'ici, sur l'œuvre de Dante. Mais la littérature des « Fidèles d'Amour » comporte bien d'autres textes d'une égale valeur d'enseignement, et c'est le mérite des Rossetti, Perez, Pascoli, Valli, d'en avoir peu à peu, et à travers bien des obstacles, dégagé et démontré la nature et la portée. Celui-ci, en particulier, a définitivement établi la pureté et l'orthodoxie traditionnelle de cet ésotérisme (11). Parmi ceux de ces textes que nous pourrions citer ici, nous en retiendrons deux plus spécialement en rapport avec notre propos, et d'abord la célèbre *Intelligenza* de Dino Compagni.

Après avoir décrit sa *Donna* dans des termes qui ne diffèrent pas de ceux de la poésie courtoise classique, et

(10) Dante insiste à plusieurs reprises sur cet aspect de « miracle de la connaissance, notamment dans *Conv.*, tr. III, VII, 16, et XIV, 14..

(11) Les irremplaçables travaux de Valli ont été complétés, et parfois amendés sur certains points, par Alfonso Ricolfi, *Studi sui « Fedeli d'Amore »*, *Bibl. della « Nuova Rivista Storica »*, Soc. an. ed. Dante Alighieri, Milano, N. 11, 1933 et N. 14, 1940. Citons aussi, dans le même ordre de recherches, les travaux de G.P. Scarlata, en particulier *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Priulla, Palermo 1929, et *Guittone d'Arezzo e i « Fedeli d'Amore »*, in *Nuova Rivista Storica*, an. XXII, fasc. I-II, 1938. Parmi les travaux plus récents, citons Mario Alessandrini, *Dante, Fedele d'Amore*, Casa Ed. Atanor, Roma, 1960.

montré dans quelles conditions Amour l'introduit auprès d'elle, le poète révèle bientôt son identité véritable :

O vous qui avez subtile connaissance,
L'or est chose noble que la terre ;
Aimez la souveraine Intelligence
Qui tire l'âme hors de guerre,
Devant Dieu (*nel conspetto di Dio*) fait résidence.

Son élévation passe les étoiles
Jusqu'à ce ciel qu'on appelle Empyrée,
Et en Dieu, enfin, resplendit sa clarté...

L'amoureuse *Madonna Intelligenza*
Qui fait dans l'âme sa résidence,
Qui par sa beauté m'a ennamouré.
L'Intelligence dans mon âme
Entre, douce et suave et très fermée (*chiusa molto*),

Vient jusqu'à mon cœur, entre dans la chambre,
Et là, commence à dévoiler son visage... (12).

Ce texte est assez clair pour se passer de commentaires. On remarquera le dévoilement de l'Intelligence dans le cœur, conforme à l'orthodoxie traditionnelle, et les qualificatifs de « souveraine » en tant qu'elle est en Dieu, et d'« amoureuse » en tant qu'elle se manifeste et s'unit à l'intellect individuel. Ajoutons que, d'après un autre passage, elle « porte couronne de soixante vertus », nombre des « reines » du *Cantique*, et nombre des Dames qui entourent Béatrice au chapitre VI de la *Vita Nova*, « les plus belles de la cité où le Très-Haut fit naître ma Dame ». Le rapport est d'ailleurs évident entre l'*Intelligenza* de Compagni, qui réside *nel conspetto di Dio*, et celle qui, selon Dante, *gloriosamente mira nella faccia di Dio*.

Guido Cavalcanti, le « premier ami » de Dante, qui passe pour avoir été, un certain temps, le chef des « Fidèles

(12) Texte dans Valli, *op. cit.*, p. 53. Nous traduisons imparfaitement par « chambre », à l'avant-dernier vers, le mot *sagrestia* (litt. « sacristie »), par analogie avec la « chambre la plus secrète du cœur de V. N. II, 4. Il s'agit du *sacrarium* des auteurs latins, lieu le plus retiré du sanctuaire.

d'Amour », explique, de son côté, comment Amour opère. Nous le citerons dans le texte, et demanderons à Luigi Valli traduction et commentaire.

(Amore) *In quella parte dove sta memora*
prende suo stato, si formato come
diaffan da lume...
Elli è creato ed à sensato nome,
d'alma costume — et di cor volontate.
Ven da veduta forma che s'intende
che prende — nel possibile intelletto
come 'n subietto — loco e dimoranza.
In quella parte mai non à pesanza
perchè da qualitate non descende :
resplende — in sè perpetuale effetto ;
non à diletto — ma consideranza ;
si che non pote là gir simiglianza.

Voici maintenant l'interprétation de Luigi Valli : « L'amour (qui est conjonction de l'intellect passif avec l'Intelligence active, c'est-à-dire union spirituelle avec la Sagesse sainte) paraît dans l'esprit en ce point où se tient la mémoire ; en paraissant il tue le vieil homme, et, avec lui la mémoire de ce qu'il était, et se met à sa place. Il est donc renouvellement, palingénésie, « *vita nuova* », et prend forme comme le diaphane de la lumière (les scolastiques disaient déjà que l'intellect agent pénètre l'intellect passif comme la lumière pénètre une chose diaphane)... L'amour est ainsi nommé d'après les sens, mais c'est une manière d'être de l'âme et une volonté du cœur. Il naît par l'action de la Sagesse saisie par intuition (*veduta forma che s'intende*), c'est-à-dire de l'intellect agent prenant lieu et demeure dans l'intellect possible comme dans son sujet. Il se tient dans la partie intellectuelle de l'esprit, exempt de douleur (*non ha pesanza*) car il est acte pur (*da qualiiade non discende*), et resplendit comme la joie en soi ; non pas comme un plaisir ordinaire (*diletto*) mais comme pure contemplation (*consideranza*), de sorte que sa joie ne peut être comparée à aucune autre » (13).

Comme on peut le constater d'après ce commentaire (qui, bien entendu, s'appuie sur beaucoup plus d'éléments d'appréciation que nous n'avons pu en réunir ici) la doc-

(13) *Ibid.*, p. 211-12. Toutes les parenthèses dont de Valli.

trine évoquée par Cavalcanti s'inspire directement de la théorie scolastique de l'intellect. Elle souscrit, en particulier, à l'affirmation de saint Thomas, selon laquelle la vision de l'Essence requiert, non seulement une intensification de la virtualité naturelle de l'intellect créé, mais une *disposition nouvelle* qui le rende capable d'intellection en acte (14). La différence est dans la perspective : ce qui, chez l'un, est conçu comme grâce actuelle est donné par l'autre comme une opération de connaissance à laquelle participent les puissances de l'âme et la « volonté du cœur ». Mais l'une comme l'autre accepte la définition de saint Thomas comme « lumière de gloire », en tant que procédant de la Présence réelle.

Du seul fait qu'elle se manifeste, cette lumière exclut la mémoire sensible, étant, de soi, mémoire intellectuelle ou « rappel » actuel de la Lumière. Elle implique la sortie du mental et par là le dépassement de la condition individuelle, définie précisément par le champ de la mémoire sensible, et cet *excessus mentis* est à la mesure du « désir » spirituel :

Au Ciel qui prend le plus de Sa Lumière (i. e. l'Empyrée)
Je fus, et je vis des choses que ne peut
Ni ne sait redire celui qui descend de Là-Haut.
Car en s'approchant de (l'objet de) son désir
Notre intellect va si profond
Que la mémoire ne peut le suivre (15).

Dante a commenté lui-même ces vers du Premier Chant du *Paradis* dans sa *Lettre à Can Grande* : « Dans cette vie, l'intellect humain, par sa connaturalité et affinité avec la substance intellectuelle séparée (i. e. l'Intellect agent ou Intellect universel), quand il s'élève, s'élève tant, qu'à son retour la mémoire lui manque, du fait d'avoir transcendé l'état humain » (16).

(14) Cf. St Thomas, *Contra Gent.*, lib. III, LIII.

(15) *Par.*, I, 4-9.

(16) *Intellectus humanus in hac vita propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam, quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoria post reditum deficiat propter transcendisse humanum modum.* Valli, *op. cit.*, p. 301.

C'est ce qu'il appelle ailleurs *trasumanar,* « transhumaner » :

> Transhumaner ne saurait par des mots
> S'exprimer ; aussi l'exemple suffit
> A qui la Grâce en réserve l'expérience (17).

L'expérience est donc possible « dans cette vie », mais réservée : possible, du fait de la « connaturalité et affinité » de l'intellect humain avec l'Intellect universel ; réservée, car l'aptitude de l'intellect à l'union effective, condition de l'expérience, exige que cette connaturalité et affinité ne soit pas seulement potentielle, comme chez la plupart des hommes, mais actuelle. C'est cette actualisation qui caractérise l'« intellect d'amour », et qui constitue le « miracle » spécifique accompli par Amour en faveur de ses Fidèles.

Pierre PONSOYE.

(17) *Par.*, I, 70-72.

LES OPÉRATIONS HERMÉTIQUES

6. - L'ascèse hermétique

Dans l'alchimie grecque, on trouve comme conditions générales la pureté, tant du cœur que du corps, la droiture, le désintéressement, l'absence de convoitise, d'envie et d'égoïsme. « Celui « qui a réalisé ces conditions — résume Lippmann (1) — est « digne, et seul celui qui est digne participe à la grâce d'en « haut qui, dans le plus profond recueillement de l'âme, par « des songes véridiques et des visions, lui ouvre l'intelligence « pour la compréhension du « Grand Mystère des Prêtres Egyp- « tiens »... qu'ils ne communiquent qu'oralement, ou sous une forme énigmatique qui « trompe les démons »; et lui rend l'Art « Sacré facile comme un « travail d'enfants ». Et Zosime : « Repose le corps, calme les passions; te dirigeant ainsi toi- « même, tu attireras l'être divin vers toi » (2). « Sois chaste « — enseigne un texte syriaque (3) — purifie-toi de tout défaut « spirituel et corporel et fais vœu de bonne volonté ». Un esprit pénétrant et sage, un corps auquel rien ne manque pour pouvoir opérer, un jugement sain et un esprit subtil, bien que naturel et sans détours, débarrassé de toute entrave — sont les qualités requises par d'autres auteurs (4). Dans un papyrus

(1) E. O. LIPPMANN, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1919, p. 341.
(2) CAG, II, 84.
(3) CMA, II, 1.
(4) ARNAULD DE VILLENEUVE, *Rosarium*, II, 5 ; R. LULLE, *Theor. Test.* c. XXXI.

alexandrin, on met en garde contre le démon Ophiocus qui « entrave notre recherche... en causant tantôt la négligence, tan- « tôt la peur, tantôt l'imprévu ; et dans d'autres cas des chagrins « et des châtiments, afin de nous faire abandonner l'Œuvre » (5). Selon Geber (6) les obstacles viennent ou de l'impuissance naturelle de l'opérateur, provoquée par l'état de ses organes, ou du fait que « l'esprit est plein de fantaisies et passe facilement « d'une opinion à une autre, tout à fait contraire; ou bien « qu'il ne sait pas exactement ce qu'il veut, ni à quoi il doit se « décider ». A travers le langage chiffré hermétique, on indique souvent la nécessité de créer un équilibre parfait entre tous les principes de l'être, après qu'ils ont été purifiés et fortifiés (= « rectification »); équilibre, qui permet d'atteindre ce *centre* de soi, dans lequel seulement l'opération est efficace (7).

Chez les auteurs modernes, on peut retrouver des conditions analogues. Ainsi Kremmerz expose en ces termes la préparation hermétique : un grand équilibre physique et intellectuel; l'état d'une *neutralité* parfaite, favorisé par un tel équilibre; être sain de corps, sans appétits ou désirs artificiels, être en paix avec soi, avec les autres et avec les choses environnantes; se rendre maîtres absolus de l'enveloppe animale, de façon à en faire un serviteur obéissant à l'autorité psycho-dynamique qui doit se purifier de toute entrave; se libérer de tout besoin (8). Eliphas Lévi prévient qu'il s'agit d'un exercice de toutes les heures et de tous les instants, et il répète : affranchir la volonté de toute dépendance et l'habituer à commander; se rendre maître absolu de soi, savoir vaincre l'attrait du plaisir, la faim et le sommeil, se rendre insensible à l'insuccès comme au succès. La vie doit être une volonté dirigée par une pensée et servie par la nature toute entière qui doit être *assujettie à l'esprit dans ses organes* et, par sympathie, dans toutes les forces universelles qui leur correspondent. Toutes les facultés et tous les sens doivent participer à l'Œuvre — rien ne doit rester inactif. On doit avoir été capable d'affirmer son esprit en face de

(5) *Papyrus X de Leyde*, dans BERTHELOT, *Introd. à l'étude etc.* cit., p. 19.

(6) GEBER, *Summa*, Manget, I, 520 et BPC, I, 90.

(7) Cf. GEBER, *Livre des Balances*, CMA, III, 147 : « L'équilibre des « Natures est indispensable dans la Science des Balances et dans la « pratique de l'Œuvre. »

(8) G. KREMMERZ, *La Porta Ermetica*, Roma, 1905 ; *Avviamento alla Scienza dei Magi*, Spoleto (1929, hors commerce) ; *Commentarium*, numéros 4-5-6-7 de 1921.

tous les dangers de l'hallucination et de l'épouvante, et l'on doit donc s'être purifiés intérieurement et extérieurement (9). L'ancien enseignement était que l'Art engage l'homme tout entier — *Ars totum requirit hominem.* La première condition — dit Dorn (10) — est l'intégration de soi-même : « devenir un » : *Ex aliis nunquam usum facies quod quaeris nisi prius ex te fiat unum.*

Les Alchimistes enseignent que les impuretés sont dues non seulement à la Terre (le Corps), mais aussi au Feu, et qu'il faut ôter des substances non seulement les parties terrestres mais aussi les *parties combustibles* (11). Il s'agit des éléments instinctifs et impulsifs de la personnalité : l'animosité, l'irascibilité, le feu passionnel — toutes formes d'un Soufre vulgaire et impur qui se sont produites en relation avec la nature corporelle (12). En effet, nous avons vu que la forme subtile humaine, corps-vie médiateur entre l'Ame et le Corps, est composée de deux éléments, l'un soumis aux influences telluriques ☿, l'autre aux influences sulfureuses ☿ : la purification exige la neutralisation de l'une et l'autre influence, donc une préparation qui réduit soit la terrestréité, soit la combustibilité. Pour ces idées, on peut renvoyer à Geber et à Albert le Grand, qui les ont exposées en détail, bien que toujours avec l'habituel langage chiffré évasif (13).

(9) E. LEVI, *Dogme et rituel de Haute Magie,* trad. ital., Todi, 1921, pp. 243-245, 264, 271, 279-280.
(10) *Physica Trithemii* (*Theatr. Chem.,* I, p. 472).
(11) GEBER, *Summa,* I. IV, Proem. : « Ce qui doit être ôté des « Corps imparfaits, sans quoi ils ne pourraient recevoir la perfection, « c'est... le Soufre extérieur inutile et la Terrestréité impure. »
12) PERNETY, *Dict.,* 245-6 : « Le Soufre extérieur combustible et « séparable de la véritable substance des Métaux [il s'agit du Moi « vulgaire] étouffe le Soufre intérieur et lui enlève son activité ; et « en mêlant ses impuretés à celles du Mercure [comme ☿] il produit « les métaux imparfaits ».
13) GEBER, *Summa,* III §§ I-II (Manget, 540-541) : « Le Soufre, « ou l'Arsenic [se rappeler toujours l'homonymie par laquelle arsenic « signifie virilité] qui lui ressemble, ont en eux-mêmes deux causes de « corruption et d'impureté, qui sont, l'une une substance inflamma- « ble, l'autre les scories ou impuretés terrestres. » Les scories — ajoute-t-il — empêchent la fusion et la pénétration (c'est-à-dire la solution du fixe, pour réaliser ce à quoi le fixe constitue un barrage) ; la substance inflammable ne peut supporter le Feu (les émotions, les emportements et les ravissements jaillissant de la profondeur) et partant, donner la fixité (qui est le maintien de la maitrise de la part du Moi en tant que *Soufre incombustible*). Le Mercure a lui aussi deux formes d'impureté : une substance terrestre impure (le corps) et une

En général, on distingue deux impuretés, ou « lèpres » ou maladies des « métaux » : l'une, dite originelle, ne peut se guérir que par la séparation effective (de la condition du corps); l'autre, dite élémentaire et quadripartite, est la matière immédiate de travail dans la voie sèche. Il s'agit de qualités négatives qui se sont stabilisées dans l'esprit et qui correspondent aux quatre Eléments; et comme traitement on prescrit une sorte de conversion des unes dans les autres. Ainsi l'Eau superflue doit être asséchée et actionnée par le Feu; le Feu (vulgaire) doit être affaibli, jusqu'à n'être plus apte à la combustion et aux « bondissements de vipère », quel que soit le changement d'état qui a lieu — donc il doit être comme congelé et puis ramené à la vertu subtile et corrosive de l'Eau (14); la qualité Terre, rendue « poreuse » et subtilisée, doit se convertir en Air; enfin la qualité Air, insaisissable, diffuse, mobile, doit se coaguler et se fixer en une qualité compacte et ferme comme celle de la Terre. Sur cette base, Geber indique en détail les procédés valables comme « médecine » pour chacun des sept métaux (15). C'est toute une série de suggestions qui indiquent des adaptations, des décompositions, des réadaptations et des transformations de forces psychiques, et des actes correspondants que l'esprit doit exécuter sur lui-même. La discipline s'applique à la sensibilité, à la volonté, à la pensée — du haut en bas, dans la voie sèche. L'ascèse intérieure et extérieure fortifie et simplifie le

humidité ou aquosité superflue et volatile (désir ou instabilité) qui s'évapore au Feu, mais sans s'enflammer (c'est la dissolution au sens négatif au moment de la séparation, quand devrait au contraire intervenir une qualité active : « s'enflammer »). ALBERT LE GRAND (*Comp. de Compositis*, c. I) parle des modes d'être du Soufre, dont deux constituent des impuretés (ce sont la variété combustible et aqueuse) ; tandis que le troisième mode doit être séparé des autres et conservé : « *rectifié* par solution, il ne donne plus qu'*une substance pure* « *contenant la force active*, perfectible et proche du métal ». Il s'agit de la mise à nu du noyau central, ☉ ou △, de l'opérateur.

(14) Cf. *Livre de El Habîr* (cit., 105) : « Comment le faible peut-il « contraindre le fort ? C'est possible, parce que le faible n'est tel « qu'en apparence — à l'épreuve, il se montre au contraire fort, plus « fort que tout ce qui paraît fort... Ce qui résiste au Feu, n'est fort « qu'en apparence, tandis que l'autre, c'est-à-dire le volatil qui sem- « ble faible, est en réalité le plus fort. » Ceci rappelle d'une manière singulière ce qu'on lit dans Lao-tse au sujet de l'analogie avec la vertu subtile et invincible de l'eau.

(15) GEBER, *Summa*, I, III, §§ V, IX, X, XII. Les sept métaux peuvent aussi symboliser autant de types humains caractéristiques, à chacun desquels est adapté un « remède » donné et une méthode conforme à sa nature particulière.

principe Moi; cette force majeure qui s'éveille au centre, réagit sur la pensée et sur l'imagination, en les soumettant, en les contrôlant dans toutes les influences qu'elles subissent à travers le seuil inférieur de la subconscience. A son tour, cette maîtrise du mental réagit sur les passions et sur les affections, apaise et unifie l'être intime, déterge, éclaire la sensibilité et la rend subtile. Ainsi par ☿ s'ouvre au Moi ☉ la voie jusqu'à ☿. Ne rencontrant plus de liens et d'entraves dans le mental, dans le cœur ou dans la sensibilité, toute cause d'altération et de trouble étant détruite, son action peut s'irradier jusqu'au Mercure ou principe-vie immédiatement au contact du corps ☿ et, par l'isolement de la sensibilité périphérique, tenter la séparation et l'extraction. Alors, comme pendant la progression déjà indiquée des états qui dans l'homme ordinaire correspondent au rêve, au sommeil et à la léthargie, à la fin la Lumière se manifeste.

J. Evola. ★

★ Le livre de M. Evola étant sur le point de paraître en librairie, avec ce numéro nous cessons la reproduction des pages sur les *Opérations Hermétiques*.

TEXTES DU TAÇAWWUF
SUR
LE MAITRE ET LE DISCIPLE

Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

CONSEIL A L'ASPIRANT
(Waçiyah li-l-murîd)

(*suite et fin*) (1)

SUR L'ACQUISITION DES MOYENS DE VIVRE ET LA RÉMISSION A ALLAH

(*al-kasb wa-t-tawakkul*).

Tu travailleras pour gagner ta vie si tu manques de certitude (*yaqîn*) (2). Tu ne feras pas montre de rémission à Dieu (*tawakkul*) alors que tu ignores cette vertu ; ne t'imagine pas que ton impuissance résulte de la force de ta certitude et de la qualité de ton abandon, alors que cela n'est dû qu'à l'imperfection de ton aspiration (*himmah*), à l'infériorité de ta base et à ton peu de connaissance.

Travaille alors et fais tous tes efforts à cet égard. Si ton âme te demande de t'arrêter et de te remettre à la volonté divine, ne la combats pas en cela, accorde-lui sa prétention et pars avec elle vers des endroits où tu n'es pas connu, vers les grandes villes, là où l'étranger n'est pas remarqué au milieu des gens du pays. N'y reste pas

(1) Voir E. T. de mars-avril 1962.

(2) On pourrait dire qu'il s'agit de la « certitude » constante que tout ce qui arrive est nécessaire et que tout ce qui est nécessaire arrive.

à un seul endroit, mais change d'un lieu à un autre. Ne te lie avec personne, et ne te fais connaître à quelqu'un.

Lorsque tu « vois » un homme et décèles qu'il t'apporte quelque chose, ou lorsque tu « entends » son mouvement sans le voir, et que ton âme te dit : « ceci est une « ouverture de grâce » (*fat'h*) de la part d'Allâh », et que l'homme t'apporte la chose par cette « ouverture » (1), ne l'accepte pas, mais rends-la lui, car il ne te l'a apportée que comme un effet d'une attente avide en raison de l'attachement de ton âme à des biens (*rizq*) au point que celui-ci eut une perception à cet égard. Alors où est Allâh et où est ton âme ? Ne reçois donc pas cela, même si tu es sur le point de périr. Mais lorsqu'une chose te vient sans attente et qu'elle se trouve devant toi, regarde immédiatement ce que tu ressents dans ton âme lors de la première pensée qui te vient quand a lieu cette « ouverture » : si tu y trouves un resserrement, refuse la chose offerte et laisse ce qui te provoque un doute pour ce qui ne te fait pas douter ; si tu n'y trouves pas de resserrement mais une détente, et si cette détente est accompagnée d'avidité, repousse également la chose et ne l'accepte pas. Si la détente n'est pas accompagnée d'avidité, accepte l'offre et prends-en ce dont tu as besoin pour le moment et rends le reste ; ensuite ne demeure plus à cet endroit, quitte-le si la ville est grande, pour un autre endroit. N'aborde pas les lieux où surviennent habituellement des « ouvertures », comme, par exemple, dans des ribats ou des mosquées, etc... qu'il en soit ainsi jusqu'à ce que tu aies atteint une suffisante force de certitude. Si tu ne procèdes pas ainsi, tu trahiras ton âme.

Ne fais pas intervenir ici la parole du soufi, qui, en regardant de son degré de réalisation, dit : « Je ne vois rien d'autre que mon Seigneur » (et par conséquent, de quelque façon que vient une chose, elle vient toujours d'Allâh), car celui-ci n'est pas arrivé à pouvoir parler ainsi sans avoir eu à supporter ce que je t'ai indiqué, et c'est pour cela qu'il peut dire cette parole ; quant à s'autoriser à la dire, alors qu'on est débutant, cela ne peut être qu'affaire d'imposteur.

(1) Cette terminologie spéciale s'explique par le fait que les événements en question sont considérés dans leurs modalités subtiles, et qu'ils ont même un caractère de phénomène prodigieux.

SUR LA COMPAGNIE (aç-Çuhbah)

La compagnie est la chose la plus mauvaise pour le murîd, car la Voie est bâtie sur la rupture des fréquentations et sur la renonciation aux complaisances. Nous déconseillons la compagnie, car elle entraîne des liaisons et des familiarités, ainsi que des changements de situation ; par exemple, du fait de la séparation des amis, résulte le regret. C'est pour cela d'ailleurs que les maîtres disent : « Celui qui éprouve de l'intimité quand il est en *khalwah* (retraite) et de la gêne dans la société, son intimité est en réalité avec la *khalwah*, non pas avec Allâh ! »

Par conséquent, ce qui incombe avant tout au murîd c'est de se tenir à l'écart de toute compagnie. Son unique aspiration doit être la recherche du maître. Lorsqu'il trouvera celui-ci qu'il ne regarde pas vers un autre. Il ne doit pas se tenir dans la compagnie de ses frères d'entre les disciples du cheikh, ni s'asseoir avec eux, sauf quand le cheikh le lui ordonne. Il doit être avec les créatures — celles de son genre ou les autres — comme un être sauvage qui les fuit : il cherchera ainsi l'intimité avec Allâh, faisant beaucoup de dhikr et avec passion.

Le murîd ne doit pas passer sa nuit avec un autre, ni s'asseoir avec lui. S'il est contraint d'être en compagnie de quelqu'un, qu'il surveille son âme à l'égard de celui-ci, et s'il constate qu'il ressent une gêne quand son compagnon est absent, qu'il quitte cette compagnie ; si celui-ci le suit et le cherche, qu'il s'enfuie du pays.

Cette conduite sera observée même en ce qui concerne les vêtements et l'habitation ; quand il sentira qu'il aime son habit, qu'il le vende et en achète un autre ; ou s'il n'a pas besoin d'un autre habit en échange, qu'il fasse cadeau de celui-ci à quelqu'un ; quand il aimera son habitation, qu'il la quitte pour une autre. D'une façon générale, il ne doit pas rester avec une chose qui lui prend une part du cœur, et il devra devenir ainsi « solitaire » (*fardânî*) dans l'existence, car Allâh — qu'Il soit glorifié au-dessus de tout — ne se révèle pas à un cœur qui est en intimité avec un autre que Lui, que ce soit d'entre les êtres obéissants ou d'entre les autres. S'il ne lui était pas nécessaire d'avoir le cheikh comme médecin, et s'il n'était pas affligé de la « maladie » dont il dépérit, il ne lui serait pas permis d'être à côté du cheikh lui-même : il ne doit pas d'ailleurs, s'as-

seoir avec lui en guise de familiarité, mais pour recevoir l'enseignement qui lui convient. Car lorsque l'élève devient familier avec le cheikh la voie devient plus longue pour lui, le « traitement » sera plus difficile pour le cheikh et lui deviendra même pénible ; aussi la guérison sera plus lente à venir ; tout cela à cause de la familiarité du disciple avec le maître.

Ce que le cheikh désire de son murîd, c'est de trouver celui-ci constamment occupé dans son cœur avec le dhikr, au point que lorsqu'il le charge d'une chose qui l'obligerait d'être avec un autre pendant qu'il s'en acquitte, il devrait le voir plutôt en souffrir. C'est ainsi que le cheikh sait que le murîd a eu une « ouverture de grâces ».

Les rapports du murîd avec les autres doivent être empreints de finesse, de qualités mâles et de générosité ; il ne fera pas valoir ses droits sur eux ; il les considérera comme supérieurs à lui, et il ne s'attribuera aucun droit sur eux, encore moins une supériorité quelconque. C'est pour cette raison que nous avons ordonné au murîd de se soustraire à la compagnie, car celle-ci conserve des droits qu'il faut satisfaire, ce qui constitue une préoccupation au détriment des droits d'Allâh sur le cœur.

L'isolement et la fuite sont donc d'une importance primordiale. La compagnie ne peut être qu'une prérogative des gens fermes d'entre les plus grands saints. Tu seras avec ceux-ci en dominant ton âme : s'ils te blâment, accepte leur blâme; s'ils te louangent, dis-toi à toi-même que ce sont leurs propres qualités qui les font parler ainsi et qu'Allâh ne leur fait pas voir quel est ton véritable cas, et que s'Il le leur dévoilait, il le verrait comme une chose dont on a honte ; ne te réjouis donc pas de leurs éloges et de leurs louanges.

SUR L'EMPRESSEMENT VERS LES MOSQUÉES
(as-sa'i ilâ-masâjid)

Le murîd ne doit pas multipler ses mouvements car ceux-ci sont cause de dispersion. C'est ainsi que nous lui interdisons de faire des voyages, son état pouvant être troublé, sauf quand il ira chercher un cheikh afin d'être

dirigé dans la voie spirituelle. Egalement quand il sortira pour aller à la mosquée ou à une affaire de nécessité, il doit ne pas se tourner à droite et à gauche : dans sa marche il portera son regard là où il doit mettre ses pieds, ceci par peur du précédent que constitue toujours le « premier regard » (1). Cependant il s'occupera avec le dhikr, il rendra le salut à celui qui le salue, sans s'arrêter avec l'un ou l'autre et sans leur demander : « Comment allez-vous ? ». Qu'il s'abstienne de cela, car pour nous c'est un point qui ne manque pas de gravité. Il doit écarter sur sa voie toute chose nuisible (2) : pierre, épine ou excréments, et s'il trouve un morceau (de pain, d'étoffe ou de papier), qu'il le ramasse et le place sur quelque lucarne, pour ne pas le laisser être foulé aux pieds. Il montrera la bonne direction à celui qui aura perdu sa route, il aidera le faible, il prendra part à la charge de celui qui est surchargé. Tout cela est d'obligation pour lui. Quand il saluera, il enverra son salut à tout pieux serviteur d'Allâh sur la terre et dans le ciel, et c'est de ce même maqâm que le salut lui sera rendu.

Observe la règle de ne pas te précipiter dans ta marche, mais marche modérément et sans infatuation, car c'est plus profitable pour ta préoccupation (3).

Si tu transportes un poids et que tu veux te reposer, range-toi à côté de la route pour ne pas gêner le passage des gens.

Ne fréquente pas les séances de chants spirituels. Si ton cheikh te dit d'y aller, vas-y, mais n'y participe pas, et occupe-toi avec le dhikr, car entendre l'incantation de ton propre dhikr est une chose plus excellente qu'écouter les poèmes chantés, surtout lorsque le chanteur évoque tant soit peu l'amour et le désir, et que l'âme se met à frémir,

(1) Selon le hadith « le premier regard est excusé », mais cependant il constitue un précédent qui pourra entraîner un deuxième qui ne jouira plus de tolérance.

(2) Ceci est l'application de « la plus petite des obligations du musulman : l'écartement des choses nuisibles sur la voie » (*imâtatu-l-adhâ ani-t-tariq*), qui est le reflet le plus extérieur de la doctrine et de la discipline du *Tawhîd*. On remarquera que tout ce que l'auteur dit à cet égard peut être transposé sur le plan de *Tarîqah* qui est la Voie par excellence.

(3) Cf. le hadith : « La modération vient d'Ar-Rahmân et la précipitation vient du Chaytân ».

concevant la prétention à des états spirituels. Si le chanteur parle de la mort et de ce qui te ramène à la crainte, à la contraction, à la tristesse et aux larmes, en mentionnant par exemple la Géhenne et le caractère passager de la vie d'ici-bas, ou le trépas et ses effrois, la reddition des comptes et les peines du talion, ou encore les phrases de la résurrection, alors prêtes-y attention et réfléchis à ce que cela te propose. Si un *hâl* (état spirituel) s'empare de toi et te fait perdre conscience et que tu te lèves alors sans t'en rendre compte, mais seulement poussé par ce qui t'arrive à l'improviste, et qu'ensuite tu reprends connaissance, rassois-toi tout de suite et reprends une attitude équilibrée, car les motions produites par les auditions spirituellement sont des écarts par rapport à l'état d'équilibre, et varient selon le sens dans lequel elles se dirigent : si tu entre en motion et si tu as conscience de tes mouvements, sache que ton mouvement est descendant, comme quelqu'un qui vient de haut en bas jusqu'à ce qu'il s'établisse dans la Prison infernale (*as-Sijjîn*) — qu'Allâh nous en préserve ! Si étant pris dans des motions, tu es tout à fait absent de ta conscience intérieure et de ta sensibilité, alors qu'il s'agisse soit d'une extinction en Allâh en raison de la domination exercée par Sa Grandeur sur ton cœur, soit d'une extinction dans les Paradis ou dans le Feu, ton mouvement est ascendant jusqu'à ce que tu t'établiras dans le Séjour des Sublimes (*al-Illiûn*) ; au cas où, par contre, il s'agit d'une extinction dans un objet d'amour concupiscent, par exemple une femme ou un éphèbe, ton mouvement te conduit dans la Géhenne et la Prison infernale, et cependant tu es annihilé par un hâl véritable, seulement ce hâl mène à ta perte, alors que les spectateurs s'imaginent que tu es évanoui en Allâh. Gare donc aux séances d'auditions spirituelles.

Si tu as besoin de compagnie, et que cela s'impose, sois dans la compagnie des adorateurs et des zélés parmi les gens de pratique spirituelle, jusqu'à ce que tu découvres le Maître. Si tu ne les trouves pas dans les villes, cherche-les sur les bords de la mer ou dans les mosquées tombées en ruines, car ils y passent la nuit, ou encore sur les hauteurs des montagnes, ou dans les profondeurs des vallées. Si tu prends la décision d'être d'entre ceux-là, prends garde que le temps de la prière ne soit arrivé sans que tu te trouves dans la mosquée. Est disgrâcié

l'aspirant qui y arrive juste au moment où la prière commence ; en pareil cas tu es au comble de la disgrâce et tu ne dois pas être compté avec eux. Ce cas de disgrâce n'est pas à confondre avec le cas ordinaire où tu manquerais la takbîrah initiale de la prière, ou une rakate avec l'imâm ; ce n'est pas de cela qu'on parle ici, car cela concerne le cas des gens ordinaires, et parmi ceux-ci, ceux dont la foi est faible. Mais dans ton cas, reviens pénitent à Allâh et reprends l'effort de nouveau (1).

Garde-toi de fréquenter une seule mosquée ou de te placer régulièrement dans la même rangée, ou encore d'occuper toujours le même endroit dans la mosquée.

AU SUJET DES PENSÉES

(al-khawâtir)

Sache que si tu es dans la société des foqarâ (2) et te mets à leur service tu ne dois jamais repousser une pensée qui te vient et traitant de ce qui peut leur être utile, car ce sont les pensées mêmes des fuqarâ qui viennent ainsi à toi comme des messages de leur part. Fais donc tout ce qui te vient à l'esprit dans cet ordre : lavage de vêtements, préparation de nourriture et toute autre utilité. les foqarâ sincères ont de telles pensées mais leur travail spirituel les empêche d'en parler, ce à quoi peut s'ajouter éventuellement le scrupule de ne pas céder aux exigences de l'âme concupiscente. Allâh veut leur assurer les deux avantages en raison de leur sincérité ; alors Il t'inspire de faire des choses qu'ils ont pensées. Toi, tu dois donc te lever et exécuter le travail après quoi tu le met-

(1) Il s'agit de faire la différence d'avec le fait d'arriver avec un petit retard pour la prière de l'heure dans n'importe quelle mosquée, car si en ce cas on rattrape au moins une rakate avec l'imâm et qu'on complète individuellement le reste, on s'assure le mérite de la prière en commun. En réalité dans le cas spécial envisagé par le Cheikh al-Akbar, la règle est de se trouver à la mosquée des gens spirituels dont il s'agit, bien avant que le temps de la prière n'arrive, et ceci afin d'être bien préparé pour l'accomplissement du rite.

(2) Sing. *faqir* = « pauvre spirituel ».

tras à leur disposition. Ainsi ils atteindront le mérite du travail spirituel (qu'ils n'ont pas interrompu) et l'obtention de la chose nécessaire. De ton côté, tu commences à savoir quand il faut accorder foi aux idées surgies dans ta conscience, en plus de la récompense que te vaut le travail fait pour eux. Ne considère méprisable aucune chose de bien, car cette voie est une voie de gains, et, dans les affaires avec Allâh nul ne sort en perte, sauf le damné.

Il y a quatre choses qui, fermement établies, attirent tous les avantages sur celui qui les pratique :

1) Le service des foqarâ.

2) La bonne disposition de l'âme,

3) La prière pour le bien des musulmans, faite en leur absence et à leur insu,

4) La domination de ton âme dans tes rapports avec eux.

C'est très rare qu'un murîd échappe au début de son état aux mauvaises pensées qui lui viennent à propos de tout, à propos d'Allâh aussi bien que des créatures. Par conséquent, ce qui s'impose au murîd c'est de s'efforcer à préserver les gens de ses mauvaises opinions à leur sujet. Même si tu es véridique et sûr dans tes idées et dans tes intuitions d'une façon habituelle et vérifiée à cet égard, lorsqu'il te survient une idée mauvaise au sujet de quelqu'un — quand même la chose serait exactement telle que tu la penses — sache que cette idée te vient par une projection de Satan. Détourne-toi de lui vers Allâh, implore le pardon d'Allâh et demande-Lui qu'Il remplisse de Lui ton intérieur, et non pas des préoccupations du monde, surtout que tu était préoccupé par ce que le monde a de mauvais ; Satan ne veut que te précipiter : alors il te confirme pour te rendre menteur et il t'honore pour te rendre méprisable. Mais cela cesse par la pratique du dhikr, de même que les pensées fautives au sujet d'Allâh cessent par la science.

Traduit de l'arabe et annoté

par M. VÂLSAN.

REMARQUES
SUR UN PROBLÈME ESCHATOLOGIQUE

Les Révélations ont, à divers degrés, un caractère à la fois total et fragmentaire : total par leur contenu absolu ou leur ésotérisme et fragmentaire par leur symbolisme particulier ou leur exotérisme ; mais même cet exotérisme comporte toujours des éléments permettant de reconstituer la vérité totale. Un de ces éléments est, dans l'Islam par exemple, l'idée diversement exprimée de la relativité — ou de la non-éternité — de l'enfer ; rien d'équivalent n'a été formulé, que nous sachions, en ce qui concerne le Paradis si ce n'est — de la part des Soufis — qu'il est « la prison du gnostique » ou qu'il « est peuplé de sots », sans oublier ce que dit le Koran lui-même, à savoir que « toute chose est périssable, seul demeure la Face (l'Essence) d'*Allâh* (1). La signification profonde de toutes ces allusions est la suivante : vers la consommation d'un grand cycle cosmique, « les flammes de l'enfer se redroidiront », comme l'enseigne un *hadîth* (2) ; corrélativement, mais sans qu'il y ait là une réelle symétrie, — car « Ma Clémence l'emporte sur Ma Rigueur », — les Paradis révèleront à l'approche de l'Apocatastase et par nécessité métaphysique leur aspect limitatif, comme s'ils étaient devenus moins vastes ou comme si Dieu était moins proche qu'auparavant ; ils connaîtront une sorte de nostalgie, celle de l'Un sans second ou de l'Essence, car la proximité n'est pas l'Unité, elle comporte un élément d'altérité et de séparativité. Sans entraîner aucune souffrance contraire à la définition même du Ciel, l'aspect « autre que Dieu » se manifestera au détriment de l'aspect « près de Dieu » ;

(1) Evangile : « Le Ciel et la terre passeront, mais Mes Paroles ne passeront pas. » (*Luc, XXI,* 33.)

(2) Abdel-Qâdir Et-Jilânî spécifie qu'à l'endroit de l'enfer éteint poussera un arbre vert appelé *Jarjir,* « et la meilleure des couleurs du Paradis est le vert », opposé au rouge du feu.

ce ne sera qu'une ombre passagère, car alors interviendra l'Apocatastase, dont la gloire dépassera toutes les promesses et toute attente, conformément au principe que Dieu ne tient jamais moins qu'il ne promet, mais qu'au contraire il tient toujours davantage. Au moment même où, peut-être, un bienheureux se sera demandé si c'est là encore le Paradis, le grand voile se déchirera, la Lumière incréée inondera tout et absorbera tout, le « Jardin » retournera au « Jardinier » (1) ; la Manifestation universelle se transmuera et tout sera réintégré dans la Plénitude ineffable du Principe ; l'Etre même, avec ses possibilités de création, ne se détachera plus de l'indivisible Soi, ses possibilités se dilateront dans ce que nous pourrions appeler, malgré une nuance d'absurdité, la « Substance absolue ». Cet aspect de « crépuscule » paradisiaque, les Soufis l'entrevoient d'emblée dans la contingence des états célestes mêmes et à l'aide de la *Shahâdah*, — du témoignage unitaire, — clef de tout discernement entre l'Absolu et le contingent (2) ; c'est ce qui leur permet de comparer le Paradis — ou les Paradis — à une « prison , c'est-à-dire qu'ils voient les effets dans les causes et perçoivent *a priori* les limites de tout ce qui n'est pas Dieu, tout en voyant en même temps — sous un autre rapport — Dieu à travers les phénomènes. D'un autre côté, les Soufis rejoignent analogiquement la perspective bouddhique en appelant la Béatitude divine « Paradis de l'Essence », ce qui correspond bien au *Nirvâna* (v) ; celui-ci est en effet « Dieu » envisagé sous le rapport de la Béatitude et de la Permanence. Toutes ces considérations montrent un point de contact important entre les eschatologies sémitique et

(1) Expressions soufiques, le terme koranique pour « Paradis » étant « Jardin », au singulier ou au pluriel (*Jannah, Jannât*).

(2) Le Christianisme possède la même clef dans cette parole de Jésus : « Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul » (*Nemo bonus nisi unus Deus*) (*Marc*, X, 18). Cette sentence contient toute la doctrine du rapport de la contingence à l'Absolu et énonce par conséquent la non-éternité des états créés : le Ciel, n'étant pas Dieu, ne saurait être « bon », il est donc nécessairement éphémère quand on l'envisage à l'échelle des « Vies de *Brahmâ* » et sous le rapport de l'« ex-sistence ».

(3) Ce terme a en soi une valeur totale et invariable, indépendamment de la distinction secondaire et contingente entre le *Nirvâna* et un *Parinirvâna*, ou même entre différents degrés cosmiques d'« extinctions ».

brahmano-bouddhique (1), et illustrent, au demeurant, l'idée cruciale de l'« impermanence de toutes choses ».

Nous venons de dire que l'aspect de séparativité s'accusera, vers l'absorption finale des Paradis dans l'Essence, au détriment de l'aspect de proximité, dans une certaine mesure tout au moins ; or le cas de l'enfer — ou des enfers — est inversement analogue, en ce sens qu'ils comportent d'une part un aspect d'éloignement qui est leur raison d'être, et d'autre part un aspect de nécessité ou d'existence qui les rattache forcément à la Volonté de Dieu, donc à la Réalité tout court ; le premier aspect prédominera tout d'abord, mais le second ne peut pas ne pas s'affirmer vers la fin du cycle, d'où précisément le « rafraîchissement » — selon un *hadîth* — des flammes infernales. Dieu étant Amour ou Miséricorde, — plus essentiellement que Justice ou Rigueur, — sa Bonté est incluse dans l'Existence et dans toute substance existentielle, et elle saisira finalement tout ce qui existe ; dans toute chose ou toute créature, sont bonnes l'existence pure et simple, puis la déiformité, même la plus indirecte, et enfin les qualités particulières ; ces aspects positifs, sans lesquels rien ne peut exister, finiront par vaincre en quelque sorte les accidentalités négatives, et cela en vertu de la loi universelle d'équilibre, donc d'épuisement et de compensation (2). De telles considérations, qu'il s'agisse du Ciel ou de l'enfer, ne peuvent être que schématiques et ne sauraient rendre compte de toutes les modalités possibles, que nous ignorons d'ailleurs par la force des choses ; la Révélation nous apprend directement ou indirectement que Paradis et enfers comportent des régions et des degrés,

(1) Autre analogie : le *Samyaksam-Buddha* produit, grâce à l'immensité de ses mérites et de sa connaissance, tel Paradis situé en marge de la transmigration et sur l'axe nirvânique ; le Christ, avant de quitter le monde, parle aux Apôtres de la « place » qu'il va leur préparer « dans la maison de mon Père ».

(2) Un texte hindou décrit l'Apocatastase en précisant que *tamas* se convertira en *rajas*, et *rajas* en *sattva*. Dans l'Apocalypse de saint Pierre, le Christ ressuscité parle de l'Apocatastase tout en interdisant de divulguer cette doctrine, afin que les hommes ne pèchent pas davantage ; aussi n'est-il que logique qu'elle n'ait pas été retenue par l'enseignement général de l'Eglise. Mais de nos jours, la situation est tout autre, du moins en ce qui concerne l'opportunité de certaines vérités, non en ce qui concerne les dogmes.

— en dimension « horizontale » et « verticale » (1), — mais la « vie » ou les « mouvements » dans ces demeures ne se révèlent guère à l'entendement terrestre, si ce n'est à travers des images rares et fragmentaires. En tout état de cause, le fondement métaphysique de toute cette doctrine est des plus solides, car il coïncide avec la notion même de la contingence.

Qui dit existence, dit particularité et changement ; c'est ce que démontrent l'espace et le temps sur le plan de l'existence corporelle, et les cycles cosmiques sur celui de l'Existence universelle. L'Existence est à la fois une « forme » et un « mouvement », analogiquement parlant : elle est à la fois statique et dynamique, mais en même temps, elle comporte des alternances de déploiement et de cristallisation ; la transmigration des âmes n'a pas d'autre signification (2). Au sommet de l'Existence universelle, cette « vibration migratoire » s'arrête parce qu'elle s'intériorise en direction de l'Immuable : il n'y a plus qu'un seul mouvement, un seul cycle, celui du Paradis, qui débouche sur l'Essence. En Dieu Lui-même, qui est au-delà de l'Existence, il y a un élément qui préfigure celle-ci, et c'est la Vie divine, que la doctrine chrétienne attribue au Saint-Esprit et qu'elle appelle Amour ; c'est vers cette Vie que convergent les existences plongées dans la lumière de Gloire et soutenues par elle ; et c'est cette lumière, cette « auréole divine », qui retient les Paradis hors de la « vibration migratoire » des existences encore corruptibles. Le sage ne sort pas à proprement parler de son mouvement existentiel, — bien qu'au point de vue de la roue cosmique il en sorte, — mais il l'intériorise : le mouvement se perd dans l'Infini ou « se dilate », si l'on peut dire, dans le « mouvement immuable » du « Vide ».

(1) « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père », dit le Christ. Saint Irénée se réfère à cette parole en se faisant l'écho d'une doctrine d'après laquelle les uns passeront au Ciel, les autres au Paradis terrestre, d'autres encore à la Jérusalem céleste, d'où ils verront tous le Sauveur, mais de différentes manières suivant leur degré de dignité.

(2) Le point de rencontre entre l'eschatologie monothéiste et le « transmigrationnisme » indien se trouve caché — en Monothéisme — dans les concepts des limbes et de l'enfer, sans parler de la « résurrection de la chair », où l'être ne revêt toutefois pas une individualité nouvelle.

Ou encore : l'identification de soi-même au mouvement engendre le mouvement, donc le changement, la série de mouvements ; l'identification de soi-même au pur être engendre l'être, donc l'intériorisation et la transmutation du mouvement, ou la cessation du mouvement dans l'Immuable et l'Illimité. Le désir est mouvement, et la contemplation est être.

***

La Révélation offre des vérités, non seulement explicites, mais aussi implicites : elle donne à la fois des postulats et des conclusions, des idées-causes et des idées-conséquences ; elle ne peut pas ne pas compter concrètement avec ces conséquences dès lors qu'elle en donne les clefs. Or ces clefs impliquent nécessairement les conséquences correspondantes, elles en sont comme des anticipations vécues : la « totalité » d'amour dans le Christianisme et la « sincérité » de foi ou de connaissance dans l'Islam impliquent les vérités métaphysiques les plus décisives, — les plus subtiles si l'on veut, — dussent-elles montrer le caractère illusoire, non des interprétations littérales qui restent toujours valables à leurs niveaux, mais de ces niveaux mêmes. C'est pour cela que le critère d'orthodoxie traditionnelle est, non pas forcément l'accord avec telle thèse exotérique, mais l'accord avec le principe de connaissance ou de réalisation dont cette thèse s'accompagne : qui dit « glace », dit « eau », même si au point de vue de la vision immédiate — qui ne compte qu'à un certain niveau — il y a opposition entre la solidité et la liquidité. Et c'est pour cela aussi qu'il est absurde d'exiger de la Révélation des enseignements explicites sur toute vérité ; elle doit être explicite pour les vérités qui concernent tous les hommes d'une manière nécessaire, mais elle n'a pas à l'être pour celles qui, n'étant ni compréhensibles ni nécessaires pour la majorité, doivent rester dans un état de potentialité que seul l'ésotérisme est appelé à actualiser. Par exemple, quand l'Ecriture proclame que « Dieu est Amour », cela implique métaphysiquement la relativité et même la fin de l'enfer ; du reste, qui dit relativité, dit limite, donc fin ; mais cette fin relève d'une « dimension » supérieure à la réalité infernale, ce n'est donc pas l'enfer qui prend fin, c'est la fin qui s'empare de l'enfer. C'est

comme si la dimension de profondeur absorbait l'une des deux autres dimensions, ou plutôt les deux à la fois, en dissolvant ou en transmuant toute la surface plane ; aucune des deux dimensions ne cesserait d'exister par rapport à leur plan commun, c'est ce plan lui-même qui cesserait d'exister.

Frithjof SCHUON.

LA PRASHNA UPANISHAD

et son Commentaire

par Shankarâchârya

(*suite et fin*) (1)

4. Il projeta (dans l'existence) le *prâna*, du *prâna* (viennent) la foi, l'espace, le vent, la lumière, l'eau, la terre, les sens et le mental ; (il projeta dans l'existence) la nourriture, de la nourriture (viennent) la force, l'ardeur ascétique, les formules incantatoires, le rite, les mondes et dans les mondes le nom et le reste.

Sh. — Par *Purusha* en tant que Seigneur est projeté (*srijyaté*) (dans l'existence) le *prâna*, qui est primordial en tout. Comment ? Ayant délibéré de la façon qui a été dite. *Purusha* projeta (dans l'existence) le *prâna* appelé (à ce stade) Hiranyagarbha, le réceptable (collectif) des sens (*karana*) de tous les êtres animés et comme tel leur soi interne (*antarâtmâ*) (2). Du *prâna* (proviennent) la foi (*shraddhâ*) qui, pour les

(1) Voir E.T. depuis mai-juin 1961.

(2) Anandagiri ; Le terme Hiranyagarbha désigne le conditionnement (illusoire) par lequel le Soi devient le *prâna* de tous les être (*sarvaprâna*), non différent de l'intellect (*buddhyabhinna*), le *prâna* collectif (*samashtiprâna*). On a célébré le Soi comme auteur des conditionnements (de lui-même) tels qu'une sortie du corps, etc., selon la Révélation « lequel sortant (du corps), je serai moi-même sorti » (de ce corps), etc. Etant donné que Hiranyagarbha et *jiva* ou âme vivante n'ont pas cette capacité (étant conditionnés par

êtres en vie, est la cause d'actions méritoires ; ensuite les (cinq) grands éléments (grossiers) (*mahâbhûta*) qui, en devenant le corps (*kârana*), sont le siège approprié pour récolter (et consommer) les fruits de l'action. Ce sont : l'espace (*kha*, assimilé par métonymie à l'*âkâsha*), dont la qualité est le son ; le vent, caractérisé par deux qualités, le toucher qui lui est propre et celle de sa cause (l'*âkâsha* ou *kha*, dont le vent est la première différenciation) ; de même la lumière, avec trois qualités, la couleur, qui lui appartient en propre, et les deux qualités précédentes ; de même l'eau avec trois qualités, la saveur comme qualité non commune et la fusion des trois qualités susdites ; de même la terre, qui a cinq qualités, l'odeur et la fusion des (quatre) qualités précédentes (1). Ainsi est produit à partir (*ârabdha*) de ces éléments le groupe des sens (*indriyam*) au nombre de dix, (cinq) pour la perception et (cinq) pour l'action. Leur seigneur le mental (*manas*), que caractérisent la dubitation et la décision, se tient à l'intérieur. Après avoir produit ces causes et effets des êtres conditionnés, il produisit la nourriture servant à leur conservation, le blé, le riz, etc. De cette nourriture, quand elle est mangée, pro-

---

définition), le commencement de ce processus s'avère contradictoire (pour le Soi qui est encore inconditionné et pour les deux autres qui sont déjà conditionnés). Il faut comprendre que la désignation du Soi comme Hiranyagarbha signifie que le Soi a également la nature d'un être transmigrant, tel que Hiranyagarbha, etc., comme effet du conditionnement (de ceux qui transmigrent), ce qui en fait le *prâna* collectif. Celui-ci est le soi interne parce qu'il se tient dans tous les corps grossiers et parce que son domaine est la *buddhi* comme soi (*âtmabuddhigochara*).

(1) Comme on s'en rend compte ici, quand les cinq éléments sont mis en correspondance avec les cinq sens, il s'agit d'une qualité spécifique combinée avec d'autres, une correspondance terme à terme n'étant exacte que pour l'*âkâsha* et l'ouïe. On remarquera également que l'Upunishad formule la notion du *prâna* et des éléments grossiers avant celle des sens et du mental comme pour prévenir d'idéalisme simpliste qui extrait l'univers de la pensée individuelle, empirique, conception trop souvent confondue avec la solitude du Soi. Certains ont même attribué au Sânkhya une vue de ce genre, sans doute faute d'avoir compris pourquoi dans cette doctrine l'*ahamkâra* et les éléments subtils précèdent les éléments grossiers dans le processus de différenciation des principes cosmologiques. L'*ahamkâra* du Sânkhya est une substance et nullement l'idée psychologique du moi, substance qui, selon la prédominance de l'un ou l'autre *guna*, donne une triple différenciation des catégories subséquentes et concomitantes. Pour revenir au Védanta et à l'essentiel, ajoutons que la notion de *prâna* en tant que Hiranyagarbha justifie le fait que les hommes se situent dans un univers commun. On sait que *sûtrâtmâ* est une épithète de Hiranyagarbha et signifie « ce qui est par essence le fil » (qui relie tous les êtres).

vient la force qui permet d'accomplir efficacement toutes sortes d'action. Pour les êtres animés et ainsi fortifiés proviennent (de la nourriture) l'ascèse avec laquelle se purifient ceux d'entre eux qui se sont souillés ; les *mantras* ou formules d'incantation, à savoir le Rig, le Yajus, le Sâma et l'Atharvan, avec lesquels, après s'être purifiés intérieurement et extérieurement, ils effectuent les rites tels que l'*agnihotra ;* les mondes qui sont l'effet des rites ; et dans ces mondes les noms des êtres qui y vivent tels que Dévadatta, Yajnadatta. Ainsi sont créées (distinctivement) les seize parties (qui composent la manifestation) conformément à la racine (de l'existence conditionnée) que constituent l'ignorance et son cortège d'imperfections (telles que le désir, l'action, etc.), comme sont créées deux lunes, des mouches volantes, etc., par celui dont la vue est défectueuse, comme sont créés de multiples personnages et objets par celui qui rêve. Et (en raison du caractère illusoire de cette distinction), ces (seize) parties (en tant fragments de la réalité) sont (ensuite) dissoutes en ce même *Purusha* (sur lequel elles étaient surimposées comme le serpent sur la corde) quand il est dépouillé (par la connaissance) de toutes les différenciations telles que le nom et la forme. Voici comment :

5. Il en est (alors) comme de ces rivières qui progressent vers l'océan et qui, ce but étant atteint, disparaissent. Leurs nom et forme (qui en faisaient autre chose que de l'eau) étant détruits, on les désigne désormais en disant océan. Ainsi, les seize parties de *Purusha,* qui est pure vision, qui est leur but, disparaissent quand ce but est atteint. Leurs nom et forme (qui en faisaient autre chose que le Soi) étant détruits, on les désigne désormais en disant *Purusha.* Il est sans composition, (donc) immortel (celui qui comprend qu'il est cela). A ce propos il y a cette stance :

Sh. — Comme dans le monde ces rivières progressent vers océan, lequel est leur but, leur destination, leur *âtman* (en tant qu'eau), dès qu'elles ont atteint ce but, leurs nom et forme tels que Gange, Yamounâ, se brisent, périssent, et par suite de leur indistinction on en parle désormais comme étant l'océan, ce qui est caractérisé (uniquement) comme eau. De même, le *Purusha* décrit ci-dessus, l'objet de la présente question (*prashna*), celui qui voit en tous sens, autrement dit qui voit par essence comme le Soleil éclaire par nature (et non par accident ou reflet), ce *Purusha* est l'aboutissement des seize parties énumérées comme l'océan est le but et la fin des rivières. Ces parties, atteignant *Purusha,* deviennent *Purusha* (dont elles ne sont distinctes qu'en apparence) et ainsi (en tant que différentes) disparaissent. Leurs nom et forme, tels que *prâna,* sont alors détruits et ce qui en elles n'est pas détruit quand nom et forme sont détruits est appelé *Purusha*

par ceux qui connaissent Brahma. Celui qui sait ainsi, à qui un guru a expliqué la voie de la dissolution des parties, celui-là devient sans parties, la connaissance ayant dissous les parties, le *prâna* et les autres, engendrées par l'ignorance, le désir et l'action. Et comme la mort dépend des parties créées par ignorance, dès que ces parties ont disparu (en tant que Soi) il devient sans parties et (par conséquent) immortel. Il y a sur ce point la stance suivante :

6. Celui en qui les parties sont établies comme les rayons dans le moyeu d'une roue, ce *Purusha* (maintenant) expliqué, connaissez-le et que la mort ne vous afflige plus.

Sh. — Les rayons sont comme une dépendance de la roue et sont fixés dans le moyeu qui en est le fondement. De même, les (seize) parties telles que le *prâna*, etc., lors de leurs production, durée et dissolution, se tiennent en *Purusha* qui constitue leur *âtman*. Connaissez (d'une façon effective) ce *Purusha* (qui vous a été par moi) enseigné, qu'il faut connaître, appelé *Purusha* en raison de sa plénitude (*pûrnatvam*) ou de son séjour (*shayaté*) dans la cité (*puri*) (du corps), afin que la mort nous afflige plus. Aussi longtemps que vous n'aurez pas compris vraiment ce *Purusha* devenu l'*âtman* des (seize) parties, vous resterez misérables, voués (indéfiniment) aux affres de la mort (renouvelée). Que tel ne soit plus votre lot. Voilà le sens.

7. Il leur dit (encore) : Jusqu'à ce point je connais le Suprême Brahma et il n'y a rien au-delà.

Sh. — Le Sage Pippalâda, ayant de cette manière instruit les (six) disciples, leur dit (pour conclure) : Jusque-là je connais le Suprême Brahma connaissable. On ne connaît rien qui lui soit supérieur. Le Sage leur dit cela afin qu'ils ne s'imaginent pas que quelque chose (d'essentiel) restait à connaître et pour qu'ils soient bien convaincus d'avoir obtenu ce qu'ils désiraient.

8. Lui prodiguant des marques de vénération, ils s'écrièrent : Tu es notre (véritable) père, toi qui nous as fait parvenir sur l'autre bord de l'océan de l'ignorance. Hommage aux très grands *rishis*, hommage aux très grands *rishis !*

Om ! ô dévas, puissions-nous, avec nos oreilles, entendre ce qui est bénéfique ; objets de nos actes d'adoration, puissions-nous, avec nos yeux, voir ce qui est bénéfique ;

puissions-nous jouir (longtemps) de la vie dispensée par vous, célébrant vos louanges avec des membres et des corps vigoureux. *Om !* paix ! paix ! paix (*shânti*) !

9. Telle est la sixième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Ainsi se termine la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Sh. — Que firent les disciples quand, instruits par le guru et ayant atteint leur but, ils ne trouvèrent aucun salaire (digne) de la connaissance qu'ils avaient reçue ? Ils adorèrent les pieds du guru avec des jonchées de fleurs, des salutations. Que dirent-ils ? Ceci : Tu es notre (véritable) père, ayant, avec la connaissance, engendré (pour nous) le corps de Brahma, (corps) éternel, exempt de la vieillesse, de la mort et de la peur. C'est toi qui, avec le radeau du savoir remontant le courant de l'ignorance, nous a fait traverser l'océan de l'*avidyâ* dont les requins sont la naissance, la vieillesse, la maladie et autres maux, jusqu'à l'autre bord de ce vaste océan, sur la terre ferme de la Délivrance où l'on échappe à tout retour dans le monde de la transmigration. C'est pourquoi ta paternité est pour nous plus authentique. Si le père qui n'a engendré que le corps est déjà ce qu'il y a ici-bas de plus vénéré, que dire de celui qui délivre à jamais de la peur ! Un hommage aux très grands *rishis* qui ont transmis la connaissance de Brahma est répété comme marque de respect. Telle est la sixième question dans la Prashna Upanishad.

Ainsi se termine le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda et instructeur des ascètes errants Paramahansa.

Traduit du sanscrit
et annoté par René Allar.

NOTE DE LA RÉDACTION

La publication du travail de M. René Allar sur la *Prashna Upanishad* étant finie avec la présente livraison, on trouvera dans le prochain cahier les remarques que nous avons annoncées dans notre numéro de novembre-décembre 1961, page 298.

M. V.

LES REVUES

Les *Folia Orientalia*, vol. II, 1960 (Cracovie), organe de l'Académie Polonaise des Sciences, publient un intéressant travail du prof. M. Hamidullah, intitulé *Une ambassade du calife Abû Bakr auprès de l'empereur Héraclius, et le livre byzantin de la prédiction des destinées.* Au point de vue documentaire, il s'agit, du côté islamique, de relations officielles très précises et fort curieuses sur les entretiens publics ou privés — on pourrait dire même secrets — que Ubâdah ibn aç-Çâmit, Hichâm ibn al-Aç et Nuaym ibn Abdallah, les ambassadeurs du Ier Calife, eurent avec l'Empereur. Les faits se situent à Byzance peu après l'accession d'Abû Bakr au Califat (632-634) et avant que la guerre contre les Byzantins ne se généralise. Pendant un entretien de nuit dans l'appartement impérial, Héraclius fit apporter un grand coffre à casiers dont il commença à sortir successivement des morceaux de soie noire sur chacun desquels se trouvait peinte une figure humaine. Il demandait chaque fois aux visiteurs s'ils reconnaissaient les personnages représentés. Comme ceux-ci répondaient au début chaque fois par la négative, l'Empereur leur précisait ensuite qu'il s'agissait ainsi des portraits d'Adam, de Noé, d'Abraham. Dans l'image qui vint ensuite, ils reconnurent la visage du Prophète Muhammad « souriant comme vivant ». Voici maintenant les termes mêmes de la version de Hichâm ibn al-Aç donnée par Al-Bayhaqi (*Dalâilu-n-Nubûwwah*) que traduit M. Hamidullah (mais dont nous adaptons un peu la forme) :

« L'Empereur nous demanda : « Le connaissez-vous ? — Nous dîmes : Oui, c'est Muhammad l'Envoyé de Dieu, et commençâmes à pleurer.

« A ce moment-là, Dieu m'est garant de ce que je dis, l'Empereur se mit debout, puis s'assit de nouveau, et nous dit : « Je vous adjure par Dieu, est-ce bien lui ? » — Nous répondîmes : « Mais oui, c'est lui, comme si tu le voyais lui-même (ou : « comme si nous le voyions vivant », dans la version d'Abû Nuaym) » !

« Alors, il s'arrêta pendant un certain temps, puis déclara : « En vérité, celui-ci était le dernier casier dans l'ordre, mais je l'ai ouvert par anticipation pour vous éprouver. »

Le récit rapporte ensuite que l'Empereur montra aux ambassadeurs musulmans de la même manière les images contenues dans chacun des autres casiers, en précisant chaque fois le prophète dont il s'agissait; furent ainsi mentionnés encore

Moïse, Aaron, Loth, Isaac, Jacob, Ismaël, Joseph, David, Salomon et Jésus. (Il faut dire que les autres versions varient quelque peu en ce point). Après cela, Héraclius referma le coffre et le renvoya. Le récit continue ainsi :

« Nous demandâmes : « D'où as-tu ces portraits, car nous savons maintenant que ce sont les figures des Prophètes — sur eux le salut —, puisque nous y avons retrouvé celle de notre Prophète à nous — sur lui la prière et le salut ! » L'Empereur nous expliqua : « Adam avait demandé à son Seigneur de lui faire voir les prophètes parmi ses descendants. Dieu lui produisit leurs formes sur des pièces de soie du Paradis. Ces portraits restèrent dans le Trésor d'Adam au Couchant du Soleil. Dhû-l-Qarnayn (l'Homme aux Deux Cornes, cf. Coran XVIII, 83-98) les en ramena. » En confrontant les différentes versions de la fin de ce récit, il résulte que « lorsqu'arriva le temps du Prophète Daniel, celui-ci fit des copies de ces portraits et c'étaient ces copies mêmes que l'Empereur byzantin détenait. »

M. Hamidullah signalait au début, du côté byzantin, des documents historiques pouvant être rappelés ici de quelque façon; tel par exemple la présence dans la bibliothèque de Léon le Sage d'un livre copié d'après un rouleau trouvé dans le tombeau du même Prophète Daniel, prédisant les destinées de Byzance, et contenant les noms de ceux qui y régneraient tant que cette ville existerait. L'auteur voit en somme en tout cela deux albums qui faisaient partie du trésor impérial : « Héraclius en montra un aux ambassadeurs musulmans, et Léon le Sage se sert d'un autre. » Quelques autres récits affirmant l'existence de documents plus ou moins comparables, toujours à propos de l'Islâm, en Chine, en Palestine ou en Espagne visigothique, amènent M. Hamidullah à conclure à une certaine « tradition picturale » proche du genre apocalyptique. L'auteur ne précise pas ce que l'on pourrait entendre au fond par cette « tradition picturale » qui, en effet, pourrait avoir un sens différent de celui d'une simple imagerie d'artistes ou de scribes impériaux. Il ajoute aussi : « L'aspect ésotérique ne nous intéresse pas ici. » Cette mention semble admettre tout au moins en principe que, considérées dans une telle perspective de la science traditionnelle, les données en question puissent éventuellement présenter un sens plus sérieux et plus instructif. A ce propos, nous attirons l'attention, tout d'abord, sur le cas de l'empereur Héraclius lui-même. Des récits traditionnels le montrent comme un connaisseur en astrologie (*Kâna Hiraqlu hazzâan yanzhuru fi-n-nujûm*, rapporte Bukhâri, *Cahîh I.1*). D'après les récits islamiques, à trois reprises, on le voit préoccupé par la question de la manifestation prophétique muhammadienne. Une première fois, par pure scrutation astrologique, avant de connaître autrement la sortie du Prophète Mohammad, il affirma qu'il venait de découvrir qu'un Roi (*Malik*) ou un Règne (*Mulk*) nouveau paraissait «chez les circoncis» et il se demandait au sujet de ceux-ci s'il s'agissait d'autres que de Juifs (Bukhâri, *ibid.*). Peu après, apprenant qu'un prophète s'était levé chez les Arabes, il s'informa s'il s'agissait de circoncis. Il consulta par

écrit aussi l'un de ses amis byzantins « compétent comme lui en science » *(nazhiru-hu fi-l-ilm)*, la réponse le confirma dans sa conviction. Une deuxième fois, c'est lorsqu'il reçoit le message du Prophète Muhammad lui-même, le convoquant à l'Islam, et lorsqu'il enquêta à ce propos auprès des Arabes marchands, venus de la Mekke en Syrie, choses mentionnées, par exemple, par Bukhâri au moins deux fois, dans le chapitre sur la Révélation et dans celui sur la Guerre Sainte. Son attitude apparait en la circonstance positive quant à lui-même (un hadith du Prophète déclarera d'ailleurs, confirmé, de ce fait, l'Empire byzantin, et par contre l'Empire perse condamné à la destruction, du fait de la réponse hostile faite par Chosroes Parwiz à un message prophétique analogue), mais celle des chefs de l'Eglise aurait été telle qu'il ne put donner aucun cours à sa bonne disposition. Il est cependant évident qu'il n'avait pas une conviction formelle, car son comportement dans la troisième circonstance, celle des ambassadeurs d'Abû Bakr, le montre encore à la recherche d'une certitude.

L'inquiétude et l'émotion manifestées alors par l'Empereur pourraient s'expliquer assez bien par le sentiment de responsabilité tant personnelle que fonctionnelle devant des faits et dans des moments historiques déterminants pour les destins traditionnels du monde. Sa réponse à Abû Bakr, tout en étant dilatoire, reste polie, quoique l'histoire byzantine et chrétienne n'ait gardé, semble-t-il, aucun souvenir de contacts de ce genre. Son attitude personnelle différente, en toutes ces circonstances, des réactions officielles et ecclésiastiques, pourrait même s'expliquer au fond, et dans une certaine mesure tout au moins, par le fait que la tradition « impériale » en Occident apparaît comme ayant une origine et une position indépendantes de la tradition « sacerdotale chrétienne », tout en pouvant, et finalement même tout en devant se conjoindre de façon intime avec celle-ci dans l'organisation traditionnelle de l'Occident. (L'Empereur byzantin devint même l' « Evêque du Dehors ».) Les mentions que fait Héraclius d'un « trésor » transmis « par succession impériale continue », (rapporte Ad-Dinawari) depuis *Dhû-l-Qarnayn* (auquel il est certain que le cas d'Alexandre le Grand ne fait que correspondre dans une certaine mesure, à un certain moment historique), atteste bien cette continuité de la fonction impériale malgré les changements des formes traditionnelles « religieuses » dans la sphère où s'exerçait l'autorité des souverains temporels de l'Occident (celui-ci pris dans son ensemble et par rapport à l'ordre traditionnel total du monde). Il est d'ailleurs significatif, sous ce même rapport, que, lors de la première enquête, sur données astrologiques, Héraclius s'inquiète de l'avènement d'un nouveau Roi ou Royaume plutôt que de celui d'un nouveau prophète.

Quant à la question de savoir ce qu'étaient exactement en elles-mêmes ces images des Prophètes, il n'est certainement pas facile de dire quelque chose de sûr, mais le fait qu'elles étaient gardées secrètes et conservées d'une façon toute particulières et dans des casiers à part, fait penser qu'il s'agissait d'un « trésor » astrologique plutôt que d'une sorte d'album.

(L'existence par ailleurs d'un livre sur les destinées de Byzance dans la bibliothèque impériale pourrait être d'un ordre quelque peu différent, plus « extérieur » en tout cas, quelles qu'en aient été les sources premières.) Il n'est pas impossible que les images prophétiques en question aient eu aussi quelque vertu talismanique, quoiqu'elles n'étaient que des « copies » d'originaux restés dans un dépôt plus mystérieux. Il est intéressant de retenir, en tout cas, qu'il s'agirait, à l'origine de tout cela, d'un dépôt proprement occidental, de cet Extrême-Occident que Dhûl-Qarnayn avait effectivement atteint (alors qu'Alexandre le Grand n'avait pas eu à faire une telle expédition). Dans cette perspective, la version d'Al-Bayhaqî, que traduit M. Hamidullah, porte le détail que la figure d'Adam était de couleur rouge, et cela aussi suggère un rapport avec le prototype adamique de la race rouge dont la position cardinale est à l'Occident. Une des données de la tradition islamique quant à la création d'Adam, s'applique plus spécialement à la race rouge.

Telles sont les réflexions que nous pouvons ajouter à celles que M. Hamidullah a faites lui-même au sujet des données rapportées par le document le plus important de son article.

M. VÂLSAN

LIVRES REÇUS

Dr. Jacques MÉNÉTRIER — *Les Vieillissements.* Ed. La Colombe, 1962.

MEYER SAL — *Les Tables de la Loi.* Ed. La Colombe, 1962.

André GUÉRIN — *Cyclologie Universelle.* Ed. La Colombe, 1962.

KRISHNAMURTI — *Paris 1961.* Ed. La Colombe, 1962.

J. C. SALÉMI — *Connaissances Intérieures ★ L'Introspection spirituelle.* Ed. La Colombe, 1962.

J. C. SALÉMI — *Connaissances Intérieures ★★ La Création, Les Symboles, Les Sacrifices.* Ed. La Colombe, 1962.

J. C. SALÉMI — *Connaissances Intérieures ★★★ Sexe, Sang, Sépulcre.*

SHARIFA GOODENOUGH — *Soufisme d'occident.* Ed. La Colombe, 1962.

REVUES REÇUES

"Sphinx" *(en grec), 2e série.* Nos janvier, mars-avril, mai-juin 1962.

"Al-Muslimûn" *(en arabe)*, Beyrouth (Liban). Nos 6 et 7-8.

"La Tour Saint-Jacques" *VII.* Louis-Claude de Saint-Martin. *Pensées mythologiques. Cahier des Langues.*

ERRATUM. - *La numérotation des pages du numéro de Mars-Avril doit être rectifiée en continuation de celle du numéro de Janvier-Février.*

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1962